الإنسان خطّاء.!

● بعد صدور الجزء السادس من - **جذور** -، في شهر رجب 1422هـ.. هاتفني الأخ الدكور عبدالله بن عبدالرحيم عسيلان، ليقول لي: إن شرح كتاب الحماسة -، في البحث المنشور **بجذور**، نسب إلى:- المرزباني -، وحقيقة الحال أنه - للمرزوقي -، وأن الدكتور عسيلان، أعلن لي أنه اشتغل على هذا الكتاب، فأسقط في يدي، وأسرعت أتصفح البحث، وكاتبه هو الأستاذ محمد ناجي بن عمر، من أكادير بالمغرب.

□ إنني أذكر أن شرح ديوان الحماسة، عائد إلى - المرزوقي -، وهرعت إلى البحث أستجلي ذلك، فوجدت الكاتب في استطرادات حديثه عن مقدمات الكتب التراثية، يذكر في ص «340»، من جذور يقول: «لكن، لماذا الاهتمام بمقدمة شرح الحماسة هذه المعروفة بمقدمة المرزوقي «ت. 321هـ»؟

□ شكرت في نفسي تنبيه الدكتور عسيلان لي، وأسرعت إلى بعث - برقية - إلى الكاتب، أعتذر إليه عن هذا الخطأ، ثم كتبت كلمة اعتذار إليه وإلى القراء الأعزاء، على ما حدث، والاعتذار في إحدى صفحات هذا الجزء من - **جذور** -.

□ وأخذت أقلب الأمور: من أين جاء اسم - المرزباني -،

ليحل محل - المرزوقي -، والطابع على الكومبيوتر، لا يعرف أياً من هذين الاسمين العلمين!؟ ولم أجد فيما حولي بحثاً مرجعيته - المرزباني -!

□ ولعلي انتهيت إلى أن هذا الجهاز الذي نتعامل معه - الكومبيوتر -، يُخزّن القاصي والداني.. وخلال عمل السيد - عبدالواحد -، قفز اسم - المرزباني -، ليأخذ مكان المرزوقي - اعتسافاً، والخطأ لا أقول من الجهاز، وإنما من الذي يعمل عليه، ومن المصحح، الذي فات عليه أن يتنبه إلى هذا اللبس، والسيد سالم صمود رجل مثقف، غير أن السهو من طبع الإنسان.!

□ حين أخذت أفكر في كتابة هذه المقدمة، فكرت أن أرجو أخي الدكتور - عسيلان - كتابتها، ولو تم ذلك لقرأنا بحثاً عن الأخطاء وملابساتها، لكنني جنحت إلى إعذار صاحبي، فهو عضو في مجلس الشورى، ويقيم في بلد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويترحل كل أسبوع بين المدينة والرياض، وهو سيُفضل بكتابة المقدمة، غير أن الزمن الذي لا نملكه، والسرعة الملحة في بعث هذه المطبوعة وأخواتها إلى المطبعة، ورمضان برنامجه يختلف عند الناس.. كل ذلك جعلني أدلف إلى الطاحونة، لأكتب هذه السطور ومناسبتها، علّها تسد مسد مقدمة، تقدم إلى القارئ، وهو في الوقت نفسه اعتذار، وتذكير بأن الإنسان خطّاء ونسّاء، ولله الأمر من قبل ومن بعد.!

عبدالفتاح أبو مدين

قراءة جديدة لمفهوم السبك

محمد بن مريسي الحارثي

يكتنز الدرس النقدي العربي مادة وفيرة من المفردات والمفاهيم النقدية التي تأصلت منذ أولية التأليف في النقد الأدبي، ومازالت تؤدي وظائفها النظرية والتطبيقية باقتدار، سواء بقيت تحمل دلالاتها الحدية والوظيفية التي عرفت بها عند تأصيلها، أو تداخلت مع غيرها من دوائر ومصطلحات نقدية أخرى. وقد رصدت المصادر النقدية والأدبية تلك المفردات في دوائر استعمالاتها التأثيرية والتعليلية وتنبه النقاد منذ القدم إلى أهمية تطور الدلالات الاصطلاحية لتلك المفردات. فكان ابن المعتز قد توقع إمكانية حدوث الاختلاف بين الكتّاب حول أسماء فنون البديع التي ذكرها في كتابه (كتاب البديع) فقال: (ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا فيسمِّي فناً من أسماء البديع بغير ما سميناه به).

أما قدامة بن جعفر فقد عدّ نفسه من أوائل المؤسسين للمفاهيم النقدية ذات العلاقة بتخليص جيد الشعر من رديئه فقد ذكر أنه لم يجد أحداً وضع كتاباً في نقد الشعر وقال: (فإني لما كنت آخذاً في معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه

وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك. والأسماء لا منازعة فيها، إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته من هذه الأسماء، وإلا فليخترع كل من أبى ما وضعته فإنه ليس ينازع في ذلك). هكذا كانت توقعات المؤسسين لبعض مفردات النقد، ومفاهيمه، بأن التوسع في تفعيلها وتفريعها، والزيادة في صفاتها، ومقاييسها في منظومة السياق النقدي العام أمر طبعي. أضف إلى ذلك أن القدماء من النقاد، وأصحاب التآليف النقدية لم يهتموا بتحديد الوظائف الإجرائية لكثير من مفاهيم النقد تحديداً دقيقاً؛ فإذا بنا والحالة هذه أمام مفاهيم شبه مغلقة لا تكاد تفصح عن شيء يذكر من مهماتها، فتحتاج بهذا إلى قراءة جديدة تبين حدودها، ووظائفها، وتكشف أبعادها النظرية والتطبيقية، لسبب واضح هو أن أية قراءة معاصرة لن تكون بمعزل عن مشروعها القرائي عن مفردات النقد العربي التراثية ومفردة السبك من تلك المفردات النقدية التراثية التي تحتاج إلى كشف مهماتها النقدية، تمهيداً لتفعيلها في حركة النقد المعاصرة.

فالسبك يكون للمعادن مثل الذهب والفضة وغيرهما، حيث تذاب المادة ثم تفرغ في قالب يشكلها التشكيل الذي يريده الصانع. وهو في الكلام يعني دقة الصنعة في ربط أجزاء الكلام، وفق متطلباته التركيبية، التي ينبني عليها الكلام البليغ المفيد على الأعدل والأحسن من وجوه استعمال

اللغة، مفردات، وتركيباً حتى يصبح ذلك الكلام وحدة تركيبية واحدة، تظهر عليه أثر الصنعة اللغوية مادة وصورة.

وأول ما يتقوم به السبك القوي الجيد الحسن، أن يبنى الكلام وفق مجاري الكلام عند العرب، فصاحة وسلامة تركيب فيما يخص المواضعات اللغوية الدلالية.

فارتباط الدوال بالمدلولات من الأمور العرفية التي تواضع عليها الناس والمتكلم لا يخرج على ما تعارف عليه الناس إلا بقرائن يترخص بها في تجاوز الوضعي إلى غير الوضعي من ألفاظ اللغة. فمن وضع الكلام على غير ما وضعت العرب مثلاً قولهم: (ويح له وتب). فقد جعلوا التب بمنزلة الويح، وجعلوا الويح بمنزلة التب، ثم حمل النحويون (ويح) على (تب). لأن ويح لا تأتي إلا ومعها الخبر. ومن تجاوز الوضعي إلى غير الوضعي في الألفاظ ما يقيمه المتكلم من علاقات جديدة بين الأشياء المتباعدة في الصفات عن طريق اللغة المجازية، التي يتحصّن بها المتكلم في أساليب المبالغة، والتوكيد، والتوسع في إيراد المعاني.

انظر إلى قوله تعالى: ﴿**واشتعل الرأس شيباً**﴾ كيف أسند الفعل إلى غير ما هو له، فقامت علاقة بيانية جديدة من خلال المشابهة بين اشتعال النار، وبياض شعر الرأس.

ومجاري كلام العرب تقوم في أصل بناء الكلام على الظاهرة الإعرابية النحوية المستقيمة الحسنة. فخرج عن هذا نحواً المستقيم المحال، والمستقيم الكذب، والمستقيم القبيح،

والمحال الكذب، مما صح تركيبه إعراباً، وفسد قبوله حساً لاستثقال النفس له، إذ العلل النحوية لها علاقة وثيقة بالحس. فالنحويون يحتجون في علل النحو بثقل الحال وخفتها على النفس. من ذلك مثلاً رفع الفاعل ونصب المفعول به. فالفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، أما الفاعل فيكون له أكثر من مفعول، فكان هذا علة رفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، حتى يقل في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر فيه ما يستخفون وقد يقل الشيء في كلامهم، وغيره أثقل منه، ولكن هذا في القليل من كلامهم.

وليس القصد من التركيب النحوي المقنن أن يقوم في التركيب ثان على أول، ومتأخر بعد متقدم من حيث ترتيب جريان حركة الفعل كقولنا: ذهب علي إلى المدرسة. وإنما القصد التوصل إلى معرفة المتقدم من المتأخر في النحو المقنن من جهة المعنى أيضاً. كقولك أكرم محمد أباه، وشكر محمداً أبوه. وخرق الثوب المسمار، وأكل يحيى الكمثرى، وضربتْ هذا هذه. إلى غير ذلك من التراكيب التي يسند فيها الفعل إلى من هو له. ففي الأمثلة السابقة تتوصل إلى معرفة الفاعل من المفعول به فتقدم وتؤخر في ذلك. لكن يلزمك مثلاً تقديم الفاعل وتأخير المفعول في قولك: (أكرم موسى عيسى) لأمن اللبس في هذا. والأمن من اللبس في مثل هذا التركيب يكون في وجود الإعراب الفاصل بين الملتبسين. فإذا قلت: (أكرم موسى نفسه عيسى) كان في الحال بيان للمعنى. ولا يجوز

مثلاً (ضرب غلامه زيداً). لوقوع الضمير العائد على المفعول به على المتأخر لفظاً ومعنى.

والجواز في هذا (ضرب زيداً غلامه) حتى يعود الضمير على المتقدم. فالمحافظة على رتب الكلام يحفظ التراكيب من الانحراف عن مجاري كلام العرب، وعن أصول النحو ووظيفته. هكذا تكمن قوة السبك وجودته وحسنه في مراعاة علل التناسب والتضام، والالتئام بين مفردات الجملة؛ فالمسند والمسند إليه لا يستغني أحدهما عن الآخر، والجار يفتقر إلى المجرور. والمضاف إلى المضاف إليه، والفصل بين المتلازمين ليس من أصول التراكيب العربية المطردة. والربط بين ألفاظ الجملة يستتبعه الربط الأكبر بين عناصر النص في علاقة الجملة بالجملة. ومن هنا لابد من معرفة الفروق اللغوية فيما تؤدية الألفاظ من معان، من حيث المناسبات المعجمية، والصوتية والصرفية، والنحوية، والدلالية، ومتعلقات هذه الأدوات البنائية، وإن كانت الصوتية والدلالية ذات علاقة وثيقة بالصرف ومعاني النحو. فالألفاظ تختلف باختلاف المعاني الدالة عليها. فقد يختلف اللفظان والمعنى مختلف على نحو ما تراه في (وجدت) من الوجد، (ووجدت) من وجود الضالة. وعلى نحو ما تجده في تقارض اللفظين في الأحكام، كأن تأخذ (غير) حكم (إلا) في الاستثناء بها كما في قوله تعالى: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنون غير أولي الضرر**﴾ في نصب غير. وقد أخذت (إلا) حكم غير في الوصف بها في قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾.

وقد أشرب العرب اللفظ معنى اللفظ مما سموه تضميناً، أي تضمين معنى لفظ حكم لفظ آخر. وهو أن تؤدي كلمة واحدة مؤدى كلمتين، كما في قوله تعالى: ﴿**ولا تعدو عيناك عنهم**﴾ فقد أشرب لفظ تعدو معنى تقتحم.

وقال الفرزدق:

كيف تراني طالباً مجنّى ... قد قتل الله زياداً عني

أي صرفه عني بالقتل.

وقد عبروا عن الماضي والمستقبل بالحاضر. وعدّوا الفعل اللازم. وانحرفوا على معيارية القياس في بعض لغاتهم. انظر مثلاً إلى قولهم من الأمثال العربية (مكره أخاك لا بطل) فالقياس رفع (أخ). لكن المثل جاء على لغة من يعرب (أخ) إعراب المقصور مطلقاً. وتأمل قولهم (أهلك والليل) بنصب الليل لمن قدره (الحق أهلك وسابق الليل).

وهذا وغيره مؤشر واضح على سعة استعمال العرب لوجوه اللغة الكثيرة التي لا تحصرها صفات الألفاظ، ومقاييس المعاني مهما جهد الناس في رصد تلك الصفات والمقاييس محاولين حصرها. ومع هذه السعة التي لا تكاد تحصر في استعمالات العرب القياسية، والسماعية، ذهب سيبويه إلى أن العرب ليس شيء يضطرون إليه، إلا وهم يحاولون به وجهاً. وقد ذكر ابن جني أنه ليس شيء مما يختلف العلماء فيه على قلته وخفته إلا له من القياس وجه يؤخذ به.

فكأن سعة استعمال العرب للغة قد وسع تلمس أوجه القياس حول اختلاف العلماء في وجوه استعمال اللغة.

وعلى هذا الأساس تجد أن السبك يعني ترابط الكلام؛ بدءاً من الترابط النحوي المقنن، وما يستتبعه من ترابط دلالي يقوم على السبك النحوي. والسبك الدلالي الذي سماه بعض المفسرين علم المناسبة، مما يهتم بتناسب المقاصد.

ولما كانت لغة الأدب تختلف في سبكها عن لغة الأقاويل غير الأدبية، كان الأدب في عمومه لغة داخل اللغة على غير ما خصص ذلك (بول فاليري) بالشعر. فالنص الأدبي من الشعر أو من النثر يفترض في لغته أن تكون لغة وجدانية انفعالية، دونما استبعاد كلي للبعد التوصيلي في اللغة؛ ذلك التوصيل الذي يمنح فرصة التواصل بين الباث والمستقبل، ولا يتجاوز هذه الفرصة الترخصية إلى غلبة التوصيل على الإيحاء في لغة الأدب. والنظر إلى هذه اللغة التأثيرية ينبغي أن يكون نظراً شمولياً فيما يخص أدواتها البنائية جميعها، وهو ما سماه السكاكي علم الأدب، المتمثل في نحو اللغة، وصرفها، وبلاغتها، والمتعلقات الأسلوبية الأخرى لهذه العلوم، كالموسيقى المقننة في الشعر، وغير المقننة في النثر، والظواهر الاستدلالية، وغير ذلك من طرائق البناء.

واتحاد هذه الأدوات البنائية في النص الأدبي من حيث التكامل في أداء وظائفها من التعدد إلى التوحد، مؤشر واضح إلى توحد عناصر النص الأدبي وإفراغه إفراغاً واحداً.

وهذا الإفراغ الصنعي لا يختص بنوع أدبي دون آخر، ولا بجنس عن جنس، مع التنبه إلى أن هناك عناصر أسلوبية مهيمنة على الشعر، وأخرى من خصوصيات النثر.

والعناصر المهيمنة هنا وهناك تعد ضمن البنيات الكلية التي يتقوم بها النص فكل أداة من أدوات البناء، والسبك المحكم ليس لها مزية مستقلة في ذاتها، فهي إنما تكتسب مزيتها من خلال تضامها مع غيرها من الأدوات البنائية الأخرى. غير أنك تجد مثلاً أن نظام اللغة يسمح للشعر ببعض الرخص اللغوية أكثر من إسماحه للنثر بذلك. وقد أفرد سيبويه في مقدمة الكتاب باباً سماه (باب ما يحتمل الشعر) من بعض المباني النحوية؛ سموها فيما بعد الضرورات الشعرية، من أجل أن يجيزوا تلك الظواهر اللغوية غير المطردة في الاستعمال في الشعر، ولا يجيزوها في لغة غيره من الكلام. وكأن للشعر لغته الخاصة في نظم تركيبها وتأليفها.

ولهذا رأوا أن الشعر لا يترجم، وإذا ترجم ذهب نظمه. وهم لا يقصدون بالنظم خصوصية الوزن، بل يقصدون إفراغه الصنعي حساً، ولغة، فالترجمة لا يجتمع فيها الحسان الوجداني واللغوي عند المترجم، كما هو حال اجتماعهما عند المبدع.

كما أن عدّ الوزن عنصر من عناصر الشعر المهيمنة، وكذلك القافية في النص الشعري القائم في بنائه على البيت، يجعل من الضرورة التفريق بين السبك الذي يتضام فيه النحو

إعراباً ودلالة، مع هذه الخاصية الشعرية من وزن، وقافية، والسبك الذي ليس من أدواته الصنعية الوزن والقافية. فظاهرة السبك في الشعر تتيح للشاعر خيارات بنائية متنوعة، من حيث اختيار المفردات، والتراكيب الدالة على مراد الشاعر. فنظروا إلى جودة السبك وحسنه في هذا من خلال تلازم الدوال بالمدلولات واتحادهما في بنية واحدة، لا يستقل أحدهما عن الآخر بمزية مستقلة له في ذاته، وأول علامات الإفراغ في هذه البنية المتحدة هو إعراب التراكيب عن معانيها وضعاً، أو مجازاً وابتعاد الشعر عما يشينه من الألفاظ البعيدة عن مقاصدها، أو المشينة المستكرهة الثقيلة.

فقد علق الجاحظ على بيت محمد بن يسير الرياشي:

لم يضرها والحمد لله شيء   وانثنت نحو عزف نفس ذهول

بقوله: (فتفقد النصف الأخير من هذا البيت فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض) وما ذاك إلا لافتقار عجز البيت إلى التجانس بين ألفاظه، فقد جاءت متنافرة مما أضعف المناسبة بين لفظ ولفظ، فضعفت العلاقات الرابطة بين الألفاظ.

فالعزف عن الشيء تركه، وكذلك الذهول؛ ثم أضيف المضاف وهو العزف إلى النفس، وابتعد المضاف إليه وهو ذهول حين فصل بينه وبين المضاف (نحو) فلم يكن موقع اللفظ إلى جانب اللفظ موافقاً من حيث التركيب، ولا من حيث سهولة نطقه على اللسان.

فالجاحظ يريد من سبك البيت وأن يكون البيت بأسره ككلمة واحدة، وأن تكون الكلمة بأسرها حرفاً واحداً.

وقد نظر هو وغيره من النقاد إلى ارتباط البيت بالبيت، ووصفوا الشعر الذي لا ترابط بين أبياته بالمتنافر، وقالوا فيه (ليس له قران) وذلك إذا لم يوضع البيت إلى جنب البيت، متنبهين إلى ظاهرة التفكك بين الأبيات.

واشتراط السبك في البيت الواحد حتى يكون كالكلمة الواحدة، وتجانسه مع سابقه ولاحقه من الأبيات حتى يتحقق القران، والتجانس بين الأبيات؛ سيقود هذا إلى تطلب السبك في النص بأكمله، إذا كان كل بيت في القصيدة في هذا المستوى في علاقته بأبيات القصيدة؛ وعلى هذا تصبح القصيدة كلها مسبوكة. خاصة إذا عرفنا أن السبك يعني حسن التناول الصياغي، وسلامة النظم، وصحته، والتلطف في تدقيق الصنعة، وإحكامها، من خلال قوة الروابط المحققة لشدّة الأسر.

وقد كان الجاحظ من أوائل النقاد الذين تنبهوا إلى أهمية السبك في بناء الشعر الذي يشبه عنده سبك المعادن وإفراغها، وتشكيلها وفق تجانس وحدات المادة المسبوكة، وحسب تشكيل الصانع لها. وتبقى بعد ذلك قضية مستويات الصنعة وحدودها بين الأعلى، والأوسط، والأدنى من حيث القيمة، مما هو متعلق بطاقات القوى الصانعة الغريزية، والمكتسبة، وما يعتورها مما يساعدها على أداء مهمتها، أو يعوقها عن ذلك.

لقد تنبه الجاحظ إلى أهمية الصورة التي تربط بين اللفظ والمعنى، القادرة على إفراغ الصنعة الشعرية باقتدار، وربط في تنبهه هذا بين الشعر وبعض الفنون الجميلة من حيث التشابه في طرائق الصنعة، فالشعر عنده (صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير). وإذا كان ذلك كذلك؛ فإن الشأن في صناعة الشعر يكون (في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك) وكأن ما قبل جودة السبك من أدوات بنائية ذكرها الجاحظ، إنما هي أدوات تتكامل في أدائها حتى تصل إلى ذروة الصنعة الشعرية، في جودة السبك. وإضافة السبك إلى الجودة يوحي باجتماع الحسن والقوة في السبك. فقد يكون السبك قوياً، وليس حسناً، وبذلك لن يكون له ذلك التأثير والقبول النفسي، كالذي يحدثه السبك القوي الحسن الذي لحظه الجاحظ في شعر أبي نواس. فقد وصفه بجودة السبك نتيجة الحذق في الصنعة، القائمة على جودة الطبع.

وصفة الحسن في شعر أبي نواس من الصفات الظاهرة فيه. والسبك في الشعر لا يكون مؤثراً في الاستجابة له إن لم يكن حسناً، شأنه في ذلك شأن تأثير الصناعات المادية، التي تتشكل في أشكال كثيرة، ومتنوعة، ولا تكون مقبولة في إدخال البهجة إلى النفوس، إلا إذا برع صانعوها في إخراجها إخراجاً جيداً حسناً.

فإن كان الشعر صناعة تشبه سائر الصناعات المادية في نظر الجاحظ؛ فإن وصف الشعر ببعض ما توصف به تلك

الصناعات الجميلة أمر في غاية الأهمية؛ لعلاقة الفنون الجميلة بتصوير الوجدانات كما هو الشعر. لذلك كان أجود الشعر عند الجاحظ (ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً) وهو يقصد بذلك تآلف الحروف في اللفظ الواحد، وتآخي الألفاظ، وتجانسها في تركيب الجمل؛ فإذا كان الترابط والتآلف محكماً، سلس نظام الشعر، وأصبح مواتياً لا يتعثر السمع في استقباله، ولا يتعثر اللسان ويحتبس في نطقه، وكانت الغريزة إليه أميل، والفهم الثاقب له آلف.

وقد توسع الجاحظ في بسط مفهوم السبك في معالجته قضية اللفظ والمعنى من حيث تلازمهما بما يشبه تلازم الروح والجسد، وبهذا يصبح الاتحاد بين أدوات علم الأدب البنائية متحقق في أداء وظيفتها الفنية التكاملية بتحقق الإفراغ الصنعي المحكم في بناء الشعر.

وعندما تنبه الجاحظ إلى أهمية الصورة الرابطة بين اللغة والفكر في النص الشعري كان لابد أن يوثق العلاقة بين الشعر والفنون الجميلة، لانتمائها جميعها من حيث القوى الصانعة، إلى الحس، والذهن، فقرب بذلك الشبه بين الشعر الذي يعد صناعة، وتلك الفنون في اتحاد مواد التشكيل في الفن الواحد، لتصبح مادة واحدة. وقد أفاد من تأثر الجاحظ من النقاد، ودارسي إعجاز القرآن من هذه النظرة المتطورة لوظيفة الفنون الجميلة، التي تتفق من حيث إثارة الانفعال، وتختلف

مادة، وطرائق أداء. منها ما يصور حالات النفوس باللغة، ومنها ما يؤدَّى بالحركة، أو باللون، وغير ذلك.

وقد استثمر ابن طباطبا جهود الجاحظ في معالجة علاقة الفنون بعضها ببعض. فنظر إلى الشاعر نظرته إلى صائغ الذهب والفضة، فيما يخص طريقة صهر هذين المعدنين، وإذابتهما، وتشكيلهما على هيئات جديدة، يحسب لصاهرها، ومشكّلها حسن سبكه، وصياغته لها، لتكون أشد استفزازاً لسامعها، ويكون أثرها في إدخال البهجة على النفوس كأثر النقوش الملونة التقاسيم، والأصباغ، وكالإيقاع المطرب. وهذا الربط بين تشكيل الشعر باللغة، والتشكيل باللون، والموسيقى، إنما يتحقق عند ابن طباطبا إذا وقعت الكلمة في لغة الشعر موقعها الذي أريدت له، حتى تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها نسجاً، وحسناً، وحتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغاً تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها متعلقاً بها، مفتقراً إليها كما يقول ابن طباطبا، فوسع من مستوى العبارة والبيت إلى مستوى القصيدة كلها. وإن كان يتحدث عن وحدة القصيدة الخارجية. فقد جره الحديث عن هذه الوحدة إلى الإشارة إلى وحدة الإفراغ الواحد الذي أصله الجاحظ. وعلى هذا لا تتوحد القصيدة من حيث علاقاتها الموضوعية إلا من خلال تحقق السبك المفرغ. هذا السبك الذي حدا بقدامة بن جعفر إلى الاهتمام بالصنعة الشعرية، حتى عُدَّ من رواد الدعوة إليها.

أما أبو هلال العسكري الذي كان ظلاً للجاحظ في مواقفه النقدية، فقد رأى أن السبك إذا جاء صفة للكلام البليغ في عمومه تعلق ذلك بالمباني، والمعاني جميعها، جودة، وحسناً. وإذا جاء السبك صفة للصياغة، من حيث المناسبة، والصوت والاشتقاق، دل ذلك على طلب الحسن المطلق، في التراكيب. والنفس هي الفيصل في تحديد مواطن الحسن، والقبح، من حيث قبولها، ونفورها، وانبساطها، وانقباضها، والنفس تميل دائماً إلى ما يوافقها.

والعسكري عندما فرق بين سبك المباني والمعاني مجتمعة من جهة، وسبك المباني من جهة أخرى، كان ينطلق من فهم غير صحيح لموقف الجاحظ النقدي من قضية اللفظ والمعنى.

ولعل الآمدي كان ينظر إلى المعيارية البلاغية على أنها معيارية مطردة، لا يجوز الخروج عليها، فيكون المجاز بهذه النظرة لغة سماعية مطردة. وقد تبعه في هذا العلوي صاحب الطراز. ولم يجعل مثل هؤلاء النقاد للاتساع المجازي في سبك العبارة وجهاً من الوجوه المقدرة في النفس، في بعض أحواله، خاصة في الكلام الذي تضعف فيه ظاهرة التناسب المعيارية، أو التي تخفى فيه رابطة القرينة، أو تجري فيه الصفة على موصوف ليس لها.

لقد ذكر ابن الأثير أن الاتساع في الكلام إنما يكون بانعدام المناسبة بين الصفة والموصوف؛ وأن تحقق المناسبة يبطل القول بالاتساع، ويجعل الكلام في دائرة القياس، والمناسبة،

والاستعمال، والشيوع. فالعبارة البعيدة القابلة لتلمس أكثر من وجه، بطريقة القياس، أو بطريقة الاستحسان الطبعي حين يستعان بالطبع في كشف ما وراء العبارة من إيحاءات تتهدى إلى أسرارها الخواطر. إذ الاستجابة للعبارة الموحية تستند على البعد النفسي الذي لا يمكن إغفاله عند تقبل الإبداع.

وإذا كان بعض النقاد قد حاول الحد من الإفراط في استعمال الاستعارة على غير ما ألفه العرب؛ فإن هذا النوع من الاستعارات قد وُضع له عيار نفسي، يميز ذلك بقبول النفس، ونفورها وينتقد بسكون القلب، ونبوه، كما ذكر ذلك القاضي الجرجاني في الوساطة.

ولم يخرج مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني في بناء العبارة الأدبية عن وظيفة السبك عند الجاحظ، وغيره ممن تأثر بهم عبدالقاهر الذي كان تأثره بالجاحظ أكثر، وأعمق من تأثره بغيره. فمفهوم النظم عند عبدالقاهر يعتمد على تناسق دلالات الألفاظ، والتقاء معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل، وفي توخي معاني النحو، دون الإخلال بشيء من قوانينه، وأصوله ومناهجه، ورسومه. ومعاني النحو هي سمت كلام العرب في تصرفه، من إعراب، وغيره، وهو يتناول حالات الاسم والفعل، والحرف، ودور انها في العبارة من حيث وجوه الاستعمال التي لا حصر لها.

وقد ذهب عبدالقاهر إلى ما ذهب إليه الجاحظ من أن سبيل الكلام سبيل التصوير، والصياغة، والنسج، ونقل بعض عبارات الجاحظ في هذا؛ فكما أن الحلي، والديباج لا يختص

النظر فيهما من جهة المادة وحدها، وإنما من جهة العمل، والصنعة. فكذلك الشعر، لا يختص بقائله من جهة أوضاع اللغة.

فالمعاني تتحد إذا اتحدت ألفاظ العبارة، أو البيت. فإذا اتحدت المعاني صارت الألفاظ كلها لفظة واحدة، فاندماج الألفاظ في بعضها يتم عن طريق اندماج المعاني في ذلك التركيب، فإذا حاولت أن تنظر إلى كل لفظة من ألفاظ العبارة الأدبية، أو البيت الشعري، أو النص نظرة مقتطعة عن سياقها كنت (كمن يكسر الحلقة، ويفصم السوار) كما قال عبدالقاهر.

هذا هو تضام التوافق، والاجتماع، والاتصال بين أجزاء النظم. فالربط بين بنيات النص، وعناصره، لم يعد مجرد إحكام بين المقاصد والأجزاء، من حيث تقدم المقصد أو تأخره وإنما أصبح عملية تفاعل مزجي، أشبه بصهر مجموعة من المعادن، واتحادها في معدن واحد.

وهذا الاتجاه ليس له (حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه، وأنحاء مختلفة) كما هي عبارة عبدالقاهر.

وهذا التعدد في طرائق الأداء، يجعل لكل أديب مسبكته الخاصة التي تتنوع، وتتعدد أشكالها حسب حالاته النفسية، وتجاربه الإبداعية.

وقد نظر حازم القرطاجني إلى السبك البنيوي نظرة عامة من خلال النص الشعري. فالسبك عنده يجب أن تكون مواده

(متناسبة المسموعات، والمفهومات. حسنة الاطراد، غير متخاذلة النسج، غير متميز بعضها عن بعض، التمييز الذي يجعل كل بيت كأنه منحاز بنفسه لا يشمله وغيره من الأبيات بنية لفظية، أو معنوية، يتنزل بها منه منزلة الصدر من العجز، أو العجز من الصدر).

والبنية التي أشار إليها حازم هنا هي البنية الداخلية، والتخيير بين اللفظية والمعنوية في نظر حازم يشبهه مفهوم الناقد الأمريكي (جون رانسوم) الذي نظر إلى مكونات الأثر الأدبي، وأرجعها إلى البنية والسبك، يقصد بالأولى الرؤية المعرفية، وبالأخرى الصياغة. والبنية هي ما يبنيه الإنسان من المحسوسات والمعنويات. فهي تعني ضم الشيء إلى الشيء، ترتيباً، وتركيباً. فالتجمل بالفضائل بناء، ونظم الشعر بناء؛ هذا ما أشار إليه أكثر من واحد من نقاد العرب القدماء. وفرقوا بين الشعر المحكم، وما يقابله من المتفكك غير المحكم.

ولم يكن تقنين بنية الشعر عند قدامة، وحازم، وغيرهما من نقاد العرب عاملاً في اطراح الشعرية من بنية الشعر، التي تعد روح الشعر، وجوهره، لوثوق العلاقة بين الشعرية وحالات النفوس، وحاجاتها القائمة عند المبدع. وموافقة ذلك لدى النفس المتقبلة، انبساطاً، أو انقباضاً.

وهذا هو الذي يميز مفهوم السبك، والنظم، والبنية في بناء الشعر العربي من وجهة النظر النقدية العربية التي تتفق مع المنهج البنيوي في بعض أدواته العملية المنطقة.

فالبنية من وجهة النظر العربية هي بنية شمولية من حيث نظرتها إلى الأشياء، المحسوسة وغير المحسوسة. وهذا الذي جعل إمكانية إفادتها من أي منهج أمراً وارداً في حدود طاقاتها، ومرتكزاتها، وخصوصيتها، كما هو الحال في إفادتها، من بعض مقومات المنهج البنيوي الحديث، ولا يهمنا هنا ارتباط البنيوية الوافدة بحركات فكرية ذات علاقة بتأصيل هذا المنهج، فالذي يهمنا هنا أن البنيوية أصبحت منهجاً أو طريقاً من طرائق التفسير الذي تجاوز الحقل الأدبي إلى غيره من خطابات غير أدبية، في حقول المعرفة الأخرى، بحيث أصبحت علاقتها التفسيرية بالأدب علاقة مقننة، إذ لا يختلف النص الأدبي في نظرها عن غيره من النصوص المعرفية الأخرى.

فقد نظرت إلى العبارة الأدبية على أنها نظام لغوي مستقل، فضيقت بذلك استنباط الحس لما وراء العبارة من أبعاد إيحائية، وهذا هو الذي أضعف البعد الإيحائي في هذا المنهج البنيوي الذهني.

أما البنية في نقدنا العربي سواء جاءت بمعنى السبك، أو النظم، فإنها تستند في مهمتها التفسيرية إلى جانب قانونها المعياري إلى أدبية الأدب، وهذا التوافق، القائم بين أدوات البناء في سبك النص وبنائه بين الذهنية والجمالية، هو الأداء الذي تتآلف فيه عناصر النص المعرفية، واللغوية، مما لا يبعد عن إدراك الذهن والحس لذلك، مما يوثق العلاقة بين الخارج

والداخل من دوائر صنعة النص الشعري، نظراً لارتباطهما الإفراغي مادة، وشكلاً. فالمبدع له حضوره المندمغ في النص منذ لحظة التقاط الصورة الذهنية، حتى اكتمال التجربة في صورتها التعبيرية. فحركة الداخل والخارج، هي حركة المبدع التي لا يمكن الفصل بينهما، وهذا الذي يجعل الاقتراب من تفسير النص في حدود المعقول، والممكن، مما يستدعيه الانتماء الثقافي المنتمي إليه النص معرفياً ولغوياً.

فتجد أن النص الأدبي يقوم في سبكه على عنصرين متلازمين؛ هما المعرفة واللغة، ومصدر المعرفة المخزون الذهني، واللغة لها نظامها الذي يستند إلى المعيارية المقننة، لكنه يطوع تلك المعيارية من حيث استثمارها في أقصى طاقاتها التوسعية، فيلتقي في بناء العبارة الأدبية البعدان التوصيلي، والإيحائي. وهذا الالتقاء من أخص خصائص لغة الأدب، حتى ليخيل إليك أن الإيحاء فيما وراء العبارة قد حطم قوانين اللغة المنطقية، إذا ما أخذ الحس دوراً رئيساً، في بناء الأدب وتقويمه، فالحس له مرجعيته الذوقية فيما ألف من معرفة قوانين اللغة، ونظامها، وهذا النظام لما فيه من سعة الاستعمال والتصرف في وجوه اللغة، أصبح مطواعاً للتعبير عن تجارب الناس. والتعامل مع فضاءات اللغة الواسعة ما هو إلا إدلال بقوة الملكة الإبداعية لدى الشاعر ودليل عل غناء اللغة في التعبير عن حاجات النفوس التي لا تحددها حدود.

لكن يفترض في ذلك التعبير أن يكون في مستوى السبك الجيد الذي يجمع بين القوة في إحكام البناء، والحسن

في تأثيرها بما تحدثه من تفاعل نفسي لدى المتقبل. فالسبك عند الجاحظ، والنظم عند عبدالقاهر، والبنية عند قدامة، وحازم كل ذلك يعني البحث في كيفية بناء العبارة الأدبية تمهيداً لاكتمال ذلك البناء الواحد في النص الأدبي، من حيث تآخي لغته، واتحاد مفرداتها، وأدواتها في بنية حية واحدة، حتى تكون القصيدة كالبيت، والبيت كالكلمة.

لكنك تجد أن البحث في السبك الإفراغي قد اتجه إلى البحث عن نظام القصيدة الخارجي، من حيث تناسب أجزائها، وتلاؤمها، وترابطها، وهم يقصدون بذلك ترابط المقاصد المعنوية في القصيدة. وكان ابن قتيبة من أوائل النقاد الذين عالجوا وحدة القصيدة الخارجية لكنه كان واعياً بأهمية البنية الداخلية للنص الشعري. فالشعر عنده بناء، وليس كل بان بضرب بانياً بغيره في نظره. إلا أنه لم يتوسع في بيان أدوات البناء، وقد جعل الملكة الطبعية، بما يتوافر لها من مهيئات، وما يعترضها من معوقات هي القادرة على إحكام البناء من عدمه.

وكان البحث في قضية اللفظ والمعنى عند النقاد مؤهلاً لتوسيع النظرة في عملية السبك الإفراغي، لأن دراسة اللفظ والمعنى قد اتجهت إلى البحث عن مشاكلة اللفظ للمعنى، وضرورة اتحادهما من خلال التشكيل العضوي المنتمي إلى خصائص المادة في قيمها المعرفية، والأدبية، إذ يتم السبك البنائي للقصيدة في إفراغ مقاصدها، ولغتها إفراغاً واحداً.

وقد رأى بعض البلاغيين والنقاد من الذين وازنوا بين الشعر والنثر من حيث اشتراكهما في بعض العناصر المادية، والصياغية، رأوا أن السبك في النثر أظهر منه في الشعر، لأنه في النثر نتيجة الصنعة الذهنية، القادرة على تطويع الصياغة الإيحائية لمبدأ الوحدة المنطقية التي تعد من أخص خصائص النثر.

ولا أحد ينكر ذلك التقارب التشكيلي بين لغة الشعر، ولغة النثر. ولعل هذا الإحساس بذلك التقارب هو الذي حدا بأبي هلال العسكري إلى عد الشعر منزلة ثالثة بعد الرسائل والخطب من حيث حسن النظم، وجودة السبك، لأنه وجد تحقيق الوحدة في النثر أكثر منها في الشعر. وهذا أمر طبعي.

إذ من صفات شرف النثر كما كان يرى أبو حيان التوحيدي: (أن الوحدة فيه أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف منه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبة على شيء إلا كان ذلك دليلاً على حسن ذلك الشيء، وبقائه، وبهائه، ونقائه).

فتطلب الوحدة أمر مرغوب فيه، في كل شيء كما هي إشارة التوحيدي وعلى هذا قد تجدها في غير النثر فيما يخص بناء العبارة، وكذلك تضام المقاصد.

إن مثل هذا الاحتفاء بسبك النثر عند العسكري، والتوحيدي قد أغرى بعض النقاد، ودفعهم إلى محاولة استرفاد مقومات الوحدة النثرية من الوجهة النظرية، والإفادة

منها في معمارية القصيدة، دون أن يتنبه أولئك إلى أن ذلك لن يكون فاعلاً في بنية الشعر من الوجهة التطبيقية، إلا إذا توحدت لغة الشعر، ولغة النثر، في لغة واحدة وهذا لن يتم، لاختلاف لغة هذين النوعين باختلاف مصدريهما.

لقد كان هناك شبه إجماع بين جمهرة النقاد القدماء على أهمية السبك الإفراغي الذي يجعل القصيدة كالبيت، والبيت كالكلمة. سواء في صياغة العبارة، أو في الربط بين مقاصد النص الواحد. ولم يخرج على هذا الإجماع إلا ابن رشيق، وابن خلدون فيما أعلم.

فابن رشيق نادى بهدم الوحدة السبكية في القصيدة، واستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه، لا يحتاج إلى ما قبله، ولا إلى ما بعده. واستثنى من ذلك نصوص الحكايات، وما شاكلها. نظراً لاعتماد لغة الحكاية الشعرية على السرد، مما يتطلب بناء اللفظ على اللفظ. وقد ذهب ابن خلدون إلى مثل ما ذهب إليه صاحب العمدة، ولم نجد في النقد العربي الحديث من نمى قضية السبك بمفهومها العربي البنائي. فالعقاد مثلاً نظر إلى السبك من خلال الوحدة العضوية الأرسطية وبحث عن هذه الوحدة العضوية في شعر شوقي فلم يجدها، فوصف شعر شوقي بالتفكك متحاملاً على شوقي تحامل القرم على القرم، مما يعد من سقطات العقاد النقدية. وفي دراسته شعر ابن الرومي، رأى تحقق الوحدة فيه، وعلل ذلك باستقصاء ابن الرومي لمعانيه، متخذاً وحدة التتابع المنطقي لحركة المعنى

عند ابن الرومي أصلاً في وحدة النص، مطرحاً بذلك وحدة النسيج الانفعالي.

وكان هذا التتابع المنطقي في وحدة القصيدة عند ابن الرومي محل احتفاء عند طه حسين. وقد رأى مندور استحالة تحقق الوحدة العضوية في الشعر الذي يقوم على تداعي الخواطر، في غير نسق وضعي محدد.

وحاول محمد غنيمي هلال أن يجمع بين التفكير والمشاعر، فيما يخص تعاضدهما في بناء القصيدة، وجعل التتابع الشعوري يأتي في الأهمية بعد التتابع المنطقي.

ولم تخرج الدراسات النقدية المعاصرة التي تناولت حسن النسق وسلامة الترتيب في القصيدة العربية عن مثل هذه المواقف التي أشرت إلى بعضها، وهي مواقف لم تستثمر منجزات النقد العربي التي أصلت وحدة السبك منذ الجاحظ، وجعلت البيان العربي في أدواته اللغوية، الوصفية، والمعيارية، من حيث النحو الإعرابي والدلالي هي طرائق البناء، وطرائق كشف المقاصد، هذا البيان الذي عده القدماء علم الأدب، الذي تقوم عليه جودة السبك فهماً وإفهاماً، وذلك في بناء الجملة، وفي بناء النص الذي تتضام فيه الجمل لتشعرك بجودة سبكها، وحسنه، فإذا بك أمام تجربة شعورية واحدة، سبكت جزئياتها، وأفرغت من حالات التعدد، إلى حالات التوحيد لغةً ومقاصد.



العلاقة بين اللغة والفقه الإسلامي (*)

عبدالله بن بيّه

---

* هـذا الـبحث محاضـرة ألقيـت بالـنـادي الأدبي الثقافي بجدة.

الحمد لله رب العالمين، اللهمَّ صَلِّ وبارك، على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً..

أخواني: أصحاب المعالي، أصحاب السعادة؛ أشكركم جميعاً، وأشكر النادي الأديب، والجمع الحبيب، الذي حضر الليلة، وأرجو أن أكون عند حسن ظن أخواني.

هذا النادي أريد أن أذكر كلمةً؛ أرى - إن شاء الله - أنه يتصف بها، هو وأترابه من النوادي التي خدمت الكلمة الطيبة، وروح الإخاء والوئام، وأعدّوا منابر للمناظرة الطيبة بين الأفكار المختلفة؛ بحيث أصبح الاستماع إلى الغير متعة بدلاً من أن يكون كلاً.

في هذا الإطار - أي: في إطار المتعة بالاستماع إلى الغير -، فإني أستمتع الليلة بالاستماع إلى نفسي أولاً، ثم بالاستماع إليكم بعد ذلك؛ لأتحدث عن علاقة.

يقول بعض أهل اللغة: إن العَلاَة - بالفتح - إنما هي علاقة الحب، قد تكون علاقة حب تربطني بهذه اللغة؛ بلغة الضاد، بلغة المثنى، لا أعن المثنى بن حارثة - هو عربي

لا شك في ذلك -، ولكنها لغة صيغة المثنى التي لا توجد في غيرها من اللغات.

هذه العلاقة تربطني بها، وتربط بلادي بها، وهي بلاد في أطراف العالم العربي، وعندما نحاول أن نُسلي أنفسنا نقول: «إن الأطراف منازل الأشراف»، وفي هذه البلاد يقول الشارع:

لنا العربية الفصحى وإنَّا أعمُّ العالمين بها انتفاعا
فمرضَعُنَا الصغير بها يناغي ومرضِعُنَا تكورها قناعا

من باب تسلية النفس مرة أخرى، أو تزكيتِها إلى حدٍّ ما.

- العلاقة - في الحقيقة -: هي مثناة، أي: أنها العَلاقة - بالفتح والكسر -، وهذه العلاقة التي سأتحدث عنها هي علاقة ثنائية بين اللغة العربية والفقه الإسلامي.

إنها مسألة شغلت كلَّ المهتمين بالشرعية الإسلامية منذ العصر الأول، حتى في عصر الصحابة، اهتموا بهذه الإشكالية، التي هي إشكالية طبعية، فاللغة العربية بصفتها لغة تقوم بثلاث وظائف: (بوظيفة الاتصال، والتعبير، والتعبد)؛ مرشحة لطرح هذه الإشكالية؛ لأن بشرية الاتصال والتعبير في علاقات بقدسية الوحي والتعبد: تطرح إشكالية، والصحابة - رضوان الله عليهم - أحسوا بذلك، فكانوا يطرحون الأسئلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم تلو

الأسئلة؛ عن كلمات هي كلمات عربية وهم من أئمة اللسان ومن فرسان هذا الشأن.

فكانوا يسألونه: ما الكلالة يا رسول الله؟ ما الهرج؟ ما الرويبضة؟... كثير من الألفاظ التي وردت - في القرآن أو في السنة - يطرح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه الأسئلة؛ يسألونه: ما هذه الألفاظ؟

لأنهم أحسوا بالشحنة الجديدة التي حملتها اللغة، والتغير الجديد، والعلاقة التي أصبحت قائمة بين الشرعي وبين البشري.

بعد فترة وبعد أن انقطع الوحي: نجد الصحابة يتوجهون إلى العرب؛ لأن اللغة العربية متسعة، وللبحث عن هذه اللغة لابد أن يُسأل العرب.

- فنجد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو على المنبر - يسأل: ما التخوف؟ ليقوم له رجل من هذيل ويقول: يا أمير المؤمنين إن التخوف هو: التنقص في لغتنا، وهذه لغتنا، قال الشاعر (ابن مقبل):

تخوف السير منها تامكاً قرداً كما تخوف عود النبغة السفن

فيقول عمر رضي الله عنه - ويلتفت للحاضرين -: عليكم بالشعر، عليكم بديوان العرب».

- يهتم أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.. ويفكر في مشكلة الدلالة. فيقول لابن عباس - وهو يوجهه للتفاوض مع

الخوارج -: «يا ابن عباس إن القرآن حمال ذو وجوه، فجادلهم بالسنة»، فيجادلهم ابن عباس بالقرآن ويستشهد بشعر العرب.

في هذه الفترة؛ تفتح الأمة المنصورة ذراعيها لأمم متنوعة الحضارات والثقافات، ويشفق صلحاء الأمة وقادتها مرة أخرى على هذه اللغة، فيقول السيوطي: إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان في شوارع المدينة، فرأى رجلاً يعرفه يبيع قماشاً، فقال: أتبيع هذا الثوب؟، قال: لا رحمك الله، فقال أبو بكر رضي الله عنه: لقد قومت ألسنتكم لو تستقيم، لا تقل هكذا، قل: لا ورحمك الله.

- نرى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب إليه أبو موسى، وأبو موسى له كاتب لعله لا يعرف مشكلة الأسماء الخمسة، فيكتب: من أبو موسى إلى عمر، فتصل الرسالة فيجزع منها عمر، فيكتب لأبي موسى: «إذا أتاك كتابي؛ فافصل كاتبك، واضربه سوطاً».

هذه عقوبة كبيرة من خليفة عُرف بالعدل، وعُوف بالإنصاف، يُذيق هذا الكاتب المسكين لهيب السوط، ويحرمه رزقه.

ماذا دهاه؟ هل أن بدعة في الدين قامت؟ أو أن الشريعة انتهكت حرماتها؟

لعل تلك المعاني غير عغائبة عن ذهن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حينما تستعجم اللغة، ولقد أشفق من ذلك.

سنفهم ذلك عندما نعرف: أن الدلالة اللغوية لها دور كبير في استنباط الأحكام، وذلك أن الأحكام تتلقى عن الشارع من ثلاث طرق لا رابع لها: - والكلام لابن رشد الحفيد في البداية -:

عن طريق القول، وعن طريق الفعل، وعن طريق التقرير. ولكن هذه الطرق الثلاث: ترجع كلها إلى قول، قد يكون قول الراوي الذي يحكي فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو يحكي تقريره، هو يقول شيئاً، وإن كان العلماء يختلفون في مستوى الدلالة:

- فيقولون - مثلاً - في حديث ابن عباس - وهو يحكي فعلاً -: «قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين»، هل يعمُّ كقول الشارع، أم أنه حكاية فعل لا تعم؟

- ويقولون عن حديث عائشة الذي في الطبراني: «سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد سجدتين»، هل فاء التعقيب في كلام الراوي الفقيه يُحكم لها بحكم فاء التعقيب في كلام الشارع؛ فتفيد التعليل؟

كل تلك الأسئلة تُطرح، ولكن لا جَرَمَ أنها دلالات لفظية في كلام الشارع، أو في كلام الراوي.

الحقيقة: إن استنباط الأحكام لا يكون إلا عن طريقين: عن طريق الألفاظ، أو عن طريق مقاصد الشريعة، ولا ثالث لهما.

بعضهم يتحدث عن: البراءة الأصلية، ولكن البراءة الأصلية تحكم بالنفي، ولا تحكم بالإثبات.

إذا عرفنا ذلك؛ عرفنا مدى أهمية الدلالة اللفظية؛ لأن استنباط الأحكام يكون عن طريق: دلالة الألفاظ، وعن طريق المقاصد الشرعية.

في المقاصد الشرعية تدخل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وكل الأدلة التي تسمى بالاستدلال، الأدلة التي اختلف العلماء فيها.

أما القياس: فهو يقوم على ركيزتين: ركيزة تستند إلى الدلالات اللفظية؛ عندما نتحدث عن المسلك - هنالك العلة التي تعتمد على النص وعلى الإيماء - هذه دلالات لفظية.

أما المسالك الاستنباطية - كمسلك المناسبة، ومسلك السبر والتقسيم -، فهذه تعتمد لا محالة على معقول النص.

إذن: هناك معقول النص، ولفظ النص.

هذه القسمة مهمة جداً لنلمس بأيدينا أهمية اللغة في التعامل مع النصوص الشرعي.

وبعد؛ فما هي الإشكاليات التي تطرحها اللغة، والتي طرحها الفقهاء واللغويون؟، وما هو الدور الذي كان للفقهاء؟ وما هو الدور الذي كان للغويون؟

أحاول أن أحوم حول أربعة موضوعات، أو أربع مسائل، أرى أنها مهمة بالنسبة لموقف الفقهاء من اللغة العربية.

هذه المسائل هي: عربية الشريعة، أو عروبة الشريعة، هذا موضوع مهم لم يعط حقه، ولم أجد من ألَّف فيه منذ قِدَم العصور إلى يومنا هذا، توجد شذرات متفرقة في كتب الفقه، وفي أقوال العلماء - في أقوال المتكلمين بالذات - ولكنها إلى الآن لم تدون كموضوع مستقل.

عروبة الشريعة، أو عربية الشريعة، هذا موضوع تناوله الشافعي، وتناوله الشاطبي، وتناوله أبو عبيدة، وتناوله الجصاص الرازي - وهو حنفي -.

إذا تعرفنا على المجموعة التي تناولت الموضوع: نعرف أن الرازي يمثل مدرسة، والآخرون يمثلون مدرسة أخرى.

وقد نفهم لماذا هذه الدروس؟.

أولاً: الشافعي - رحمه الله تعالى - قال: «إن القرآن نزل بلسان عربي»، وقال: «إن البيان - بيان القرآن جاء لمن نزل القرآن نزل القرآن على لغتهم». أي أن البيان موجه إلى العرب. هذا كلام الشافعي، وكرر هذا أكثر من مرة في كتابه: «الرسالة»، أما الشاطبي فقال: إن القرآن جاء للأميين، وأنه لا يوجد فيه إلا علوم الأميين، وهو ملتزم بألفاظ العربية، وأساليب العرب وطرقهم في التعبير».

- أما عبيدة، فإنه عندما أنكر عليه أبو عمر الجرمي ما ورد في كتابه «مجاز القرآن»، فإنه أجابه: «بأن هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم».

هذا الموقف لم يرق للأحناف، ورد الجصاص الرازي على مقالة الشافعي، فقال: «إن قول هذا القائل خطأ، فالقرآن نزل للناس جميعاً، قال تعالى: ﴿**هذا بيان للناس**﴾..، وذكر جملة من الآيات»، وقال: «قد يحتاج من لم ينزل القرآن بلغته إلى أن يترجم له، أما كونه بياناً لمن نزل بلغته فهو خطأ».

قال الرازي مرة أخرى - وهو يتحدث عن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» الذي لا يقول به الأحناف - قال: «إن أهل اللغة لا يحتاج إليهم في مثل هذا، يحتاج إليهم فقط في تبديل لفظة أخرى، أما بالنسبة للأساليب والمقاصد، فأهل اللغة لا حاجة إليهم فلي مثل هذا».

هنا يتحدد الخلاف أساساً: هل الأساليب والمقاصد والثقافة والتقاليد التي كانت سائدة في مجتمع العرب يجب أن تكون حكماً في تفسير وفي تأويل القرآن، وبالتالي يحكم بعربية الشريعة - كما هو المنحى الشافعي -، اعتباراً بعروبة صاحب الشريعة وعربية البيان الذي نزل -، اعتباراً بعروبة صاحب الشريعة وعربية البيان الذي نزل -، أو نعتبر أن عروبة صاحب الشريعة لا دخل لها في هذا الموضوع، وأن الشريعة هي عالمية؛ لأنه أرسل إلى الناس كافة.

هنا مدرستان: المدرسة الحنفية، ومدرسة المتكلمين.

الحقيقة: أن النتائج التي ترتبت على هذا نتائج خطيرة:

- **النتيجة الأولى**: هي قول أبي حنيفة - رحمه الله

تعالى -: بجواز ترجمة القرآن باللغة الأعجمية، وبتلاوة القرآن في الصلاة باللغة الأعجمية. وإن كان صاحباه لم يتضامنا معه.

ويقول ابن عابدين في الحاشية: «إن الإمام رجع إلى صاحبيه»، ولكنه في مكان آخر يقول: «إذا قرأ ما تصح به الصلاة، ثم قرأ البقية بالفارسية - مثلاً - فإن صلاته صحيحة».

أبو حنيفة يقول: جواز أذكار الصلاة باللغة الأعجمية.

- **النتيجة الثانية**: موقف الأحناف من: «أن القرآن هو عبارة عن المعنى وليس عبارة عن اللفظ».

وهذه المسألة لها تأثير كبير مما اضطر الأشاعرة إلى أن يقولوا بكلام النفس، فالكلام - عندهم - ينقسم إلى: كلام نفسي، وإلى كلام لفظي.

والألفاظ دالة على الكلام النفسي.

وهذه - أيضاً - إشكالية أدي إليها مبدأ: «هل الشريعة عربية، أو الشريعة جاءت بلغة عربية، إلا أن هذه اللغة لا تتجاوز الألفاظ، ولا تصل إلى الأساليب، ولا إلى المقاصد، ولا إلى البيئة التي نزل القرآن فيها»؟.

- **النتيجة الثالثة**: تقسيم العالم الإسلامي إلى مناطق، وهي نتيجة خطيرة.

فمذهب الإمام مالك: الذي لا يقول بجواز تلاوة القرآن

بالأعجمية، - وهو المذهب المنتشر في شمال أفريقيا -، والذي أدى إلى تعريب أهل شمال أفريقيا، زيادة على نصف مليون عربي الذين وصلوا إلى هذه المنطقة؛ جعل أهل هذه المناطق لا يفرقون بين العربية والإسلام، العربي عندهم مسلم، والمسلم عندهم عربي.

إذن: اللغة العربية أصبحت في حس أهل الشمال الأفريقي مرتبطة بالإسلام ارتباطاً وثيقاً، بحيث: لا يمكن أن تزايله، ولا يمكن أن يزايلها، نتيجة لتأثير المذهب المالكي.

بينما نتيجة لتأثير المذهب الحنفي: نجد أن نصف العالم الإسلامي لم يهتم بهذه اللغة؛ لأن المذهب الحنفي وفر له السبل أو الفرصة لأن يتفقه دون أن يتعلم اللغة العربية.

وهذه نتيجة من النتائج الخطيرة التي كان لها أثرها في العالم الإسلامي.

- **النتيجة الرابعة**: تأخير ترجمة القرآن الكريم، كانتصار التيار الذي ينادي بعدم الترجمة، وبالتالي: لم يصل القران الكريم إلى شعوب أوروبا، والترجمة الأولى كانت في القرن الثاني عشر الميلادي؛ بالسريانية أولاً، وباللاتينية، وشارك فيها بعض الأندلسيين.

ولكن هذه الترجمة لم تظهر؛ لأنها أولاً لم تكن بيد أيدٍ أمينة، ولم تشرف عليها قلوب محبة، فهذه الترجمة قام بها قسس ومحجبوها، وفي القرن الخامس عشر لما ترجموا ترجمة جديدة قالوا: يجب أن لا تنشر حتى تنشر معها الردود.

وفي نهاية القرن السادس عشر: وضعوا الردود عليها ونشروها.

فتأخير وصول القرآن إلى أيدي الأوروبيين بشكل واضح، بشكل يسمح لهم بأن يفهموا القرآن كان تلاشياً إلى عن تأخير الترجمة.

هنا لا أصدر حكماً على جواز الترجمة - ربما أقول رأيي في نهاية الموضوع - وإنما أقول: إن انتصار التيار الذي لا يقول بالترجمة، أدى إلى أن القرآن الكريم لم يصل إلى تلك المناطق من العالم، لم يصل إليها بشكل واضح حتى تبلغهم الرسالة كما يجب أن تبلغهم.

وهذه هي النتيجة الرابعة لمسألة عروبة الشريعة، وعدم عروبتها أو عربيتها.

أقول هنا: لو أن مذهب الإمام أبي حنيفة انتصر؟ لكان الوظيفة التعبدية - إلى حد ما - انقشعت أو ذهب أكثرها، كما وقع الآن للنصارى، والنصارى في الحقيقة لم يبلغهم الإنجيل، وإنما بلغتهم ترجمة عن نسخة مجهولة، الترجمة الأولى كانت باليونانية، والترجمة الثانية كانت باللاتينية، وأصبحوا بعد ذلك يعملون طقوسهم باللاتينية، وباليونانية معاً، لأن النسخة الأولى مفقودة، ثم بعد ذلك في الستينات من هذا القرن، أصدر الفاتيكان قراراً يأمر به الأقوام أن يصلوا بلغاتهم التي يتكلمون بها، حتى في أفريقيا يجوز لهم - طبقاً لهذا القرار - أن يصلوا باللغات الأفريقية.

إذن: لم تبق لغة اليوم تقوم بهذه الوظائف الثلاث (الاتصال، والتعبير، والتعبد)، إلا - ربها - العبرية التي اكتسبت نحوها من العربية في القرن الرابع الهجري، في الأندلس بالذات، والعبرية قبل ذلك كانت تسير إلى التلاشي، ولكن العربية أعطتها حيوية، وربما - أيضاً - البيئج العربية التي يعيش فيها اليهود أعطت حيوية لهم للاحتفاظ بلغتهم، وللتنافس مع العرب في الاحتفاظ باللغة أو الحضارة.

لعل العرب أن ينجحوا - إن شاء الله - في التحدي وفي التنافس.

* الموضوع الثاني الذي أردت أن أتحدث عنه هو موضوع: «هل اللغة اصطلاحية، أم توقيفية؟»:

هذا الموضوع اهتم به الفقهاء، واهتم به اللغويون.

والمسألة طرحها الأصوليون، هل أن الباري جل وعلا أوحى باللغة إلى الأنبياء، أو أن اللغة هي اصطلاحية، اصطلح الناس عليها وتواضعوا عليها؟

- فذهب إلى أنها وحي: أبو الحسن الأشعري، وابن فورك - من الشافعية.

- وذهب إلى أنها اصطلاح: أبو هاشم المعتزلي.

- وذهب عباد بن سليمان الصمري من المعتزلة: إلى أنها لا هذا ولا ذاك، وأن الألفاظ وجدت لتعبر عن معان، وكل لفظ له علاقة بالمعنى مباشرة، لا يمكن للأسود أن يعبر عن الأبيض،

ولا يمكن للأبيض أن يعبر عن الأسود، وهي قوة في الألفاظ تجذبها إلى المعنى.

فيكون للمعتزلة مذهبان:

- مذهب يقول بالاصطلاح، وهذا المذهب أيده جماعة من اللغويين، منهم: ابن جني، وشيخة أبو علي الفارسي - المعتزليان -.

- بينما: أحمد بن فارس - السني - قال: بأن اللغة توقيفية.

وقال بعضهم: إنها مركبة؛ كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني -، «إنها مركبة من اصطلاحية ومن توقيفية، كانت في البداية توقيفية، ولكنها بعد ذلك أصبحت قابلة لتواضع الناس فيها على شيء».

ورغم الأدلة التي قدمها الأطراف، فإنه لا يوجد دليل قاطع، وهذا ما قالهك أبو بكر الباقلاني، فيمكن أن تكون توقيفية، ويمكن أن تكون اصطلاحية، ميلادها لم يشهده أحد، وبالتالي: فإنه، موضوع من الفضول وضعه في علم الأصول»، أو إنه «طويل الذيل قليل النيل»، كما قال بعضهم -.

ولكن المالكية بنوا على هذه المسألة مسألة الطلاق بـ «كاسقني الماء»، قال المالكية: إنه إذا طلق زوجته بأي لفظ، بأن قال لها: «اسقني الماء»، فإن الطلاق ينفذ عندهم، بناءً على: أن اللغة اصطلاحية، وأن لكل شخص أن يعبر عن ما شاء بما شاء.

بنى الأصوليون على هذه المسألة - أيضاً - مسألة أخرى وهي: جواز قلب اللغة، أن تسمى مثلاً. هذه القارورة باسم المسجل - مثلاً -.

وقد اختلفوا في جواز قلب اللغة من الناحية الشرعية، - كما ذكر السيوطي في المزهر -، ولكن السبكي يقول: ما علاقة هذا بالجواز الشرعي؟

فيجب ألا يكون حراماً؛ لأنه لا يوجد دليل، فإذا مُس القرآن أو مس الوحي؛ حينئذ نعتبره حراماً، أما إذا لم يمس القرآن القرآن والوحي، بل أراد أن يقلب وأراد أن يسمي الأسود أبيض - وما شاكل ذلك، فهذا لا مانع منه.

المهم: أن اللغويين تدخلوا في هذه المعركة، وساندوا البعض، وكل واحد منهم شجع فريقه.

* المسألة الثالثة التي أردت أن أتحدث عنها:

هل يدخل القياس في اللغة؟ هل تثبت اللغة بالقياس؟

- هذا سؤال طرحه علماء الفقه والأصوليون، ولكننا نجد النحاة هنا يتدخلون مرة أخرى، لا للوساطة ولكن ليعطوا كل فريق رأياً.

* اللغة تثبت بالقياس، ما معنى هذا الكلام؟

معنى ذلك: هل يجوز أن نطبق قياساً كالقياس الأصولي؛ لنأخذ من هذا القياس، ونستنتج منه: أن (كذا)

الذي كان اسمه (كذا)، أصبح اسمه (كذا). بمعنى: أن هذا القياس سيولد اسماً جديداً لشيء آخر بذلك المسمى.

معنى ذلك: أن جنساً يشتمل على وصف لمح ذلك الوصف في تسمية الجنس بذلك الاسم، هل يجوز أن نلمح ذلك الوصف لتسمية جنس آخر بذلك الجنس.

بعضهم: ظن أنه القياس اللفظي، والقياس اللفظي لا خلاف فيه، كل أهل اللغة يقولون بأن «فَعْل»: قياس مصدر المعدى.

فالقياس اللفظي: ليس موضوعاً للخلاف، البصريون والكوفيون.. متفقون عليه، مع أن البصريين أعرق فيه من الكوفيين الذين يلجأون إلى السماع - غالباً -.

القياس هنا لغوي كالقياس الأصولي، يراد به: إثبات اسم للفظ يكن له ذلك الاسم من قبل.

* اختلف العلماء على مذهبين:

فقال قوم: إن اللغة تثبت بالقياس، وهم من الشافعية والمالكية.

- قال آخرون: إن اللغة لا تثبت بالقياس، وأنها نقل محض، وهم الأحناف، وانضم إليهم بعض الشافعية والمالكية.

أهل الغة أيضاً - انقسموا على الفريقين:

- فيقول الطوفي في شرح الروضة: «إن أهل اللغة انقسموا إلى فريقين:

فريق يقول: إن اللغة تثبت بالقياس، ومن هؤلاء ابن جني.

وفريق يقول: «إنّ اللغة لا تثبت بالقياس».

- وجدت لبعض الدكاترة في اللغة: أن ابن جني يقول: إنها لا تثبت بالقياس، ونقل نصاً لا يمت إلى الموضوع بصلة -.

* إذن: اللغويون تدخلوا هنا من جديد لمساندة كل فريق.

- ما هي نتائج هذا الخلاف؟

نتائجه كبيرة، منها:

* الخمر: الخمر مشتقة من خمر الشيء يخمره خمراً، إذا ستره، لأنها تستر العقل وتغطيه.

ومشتقة من: اختمر الشيء؛ إذا نضج، فهي تختمر..

ومشتقة - أيضاً - من: المخامرة، أي: المخالطة، فهي تخامر العقل وتخالطه.

هل معنى ذلك: أن المشروبات التي فيها هذه الصفات تسمى خمراً أو لا تسمى خمراً؟

- الجمهور: هي خمر.

- الأحناف: ليست بخمر.

* نتيجة هذا الخلاف:

- إن أبا حنيفة قال: إن الخمر هي ابنة العنب، هي النيئ

من العنف إذا اشتد وغلى ورمي بالزبد. وأما غيرها فيحرم منه القدح الأخير الذي يسكر.

واستدل الأحناف: بفقه اللغة. - وهي عبارة الزبيدي في تاج العروس -، وهي حنفي. - ثم قال صاحب المنح: «إجماع أهل اللغة على أن الخمر لا تطلق إلا على ابنة العنب.

وأجاب - صاحب المنح - على حديث: «كل مسكر حرامش، قالك «هذا من باب المجاز».

علق عليه ابن عابدين - في الحاشية - فقال النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الأحكام.. لا لبيان الحقائق أي «اللغوية».

وهذا كلام عجيب.

وممن ساند الأحناف من اللغويين ابن سيده قال: «إن الخمر لا تعم، وإذا قال أحد بعمومها؛ فإنها ذلك تسمح».

وقال أبو حنيفة الدينوري: «إن الخمر تعم، وتكون من الحبوب». فخالف هنا أبو حنيفة اللغوي أبا حنيفة الفقيه.

زيادة على ذلك جادل الأحناف، وقالوا: إن اللغة لو كانت نقلاً لجاز لنا تسمية غير الفرس، كميتاً - الكيمت: الفرس الأحمر -، ولجاز لنا تسمية غير الأسد، حنيفاً - من الضغم: أي شدة العصر -.

فأجابهم الجمهور: إن هذه الأوصاف كان معها لمح الجنس،

أي: أن الكميت هو الفرس الأحمر والضيغم هو الأسد، فمع الوصف كان هنا لمح جنس.

* مسألة رابعة: «مسألة الدلالات»:

الأصوليون قاموا بمجهود كبير في مسألة الدلالات، واللغويون لم يصنفوا الدلالات هذا التصنيف، وإنما تدخلوا من وقت لآخر لإنقاذ طرف ومساعدته حتى يتمكن من القيام في وجه الطرف الآخر.

الدلالة: كون الشيء يدل أو يفهم منه شيء، وهي من دله يدله، ومن دله عليه يدله، تتعدى ولا تتعدى.

والدلالة مثلثة، وأكثر ما ينطقون بالفتح والكسر.

هذه الدلالة، أهل الأصول صنعوا لها شجرة تقوم على أساس، هو دلالة اللغة، ومدلول اللغة هو الألفاظ التي لها معنى، والمعنى هو ما يعنيه المتكلم (عناية المتكلم)، ولكن المفهوم هو: ما يفهمه السامع، والمشكلة: العلاقة بين ما يعنيه المتكلم وما يفهمه السامع.

بعد هذه الدلالة الأولى توقف الأصوليون عند محطة مهمة، وهي هل هي الألفاظ هي ترجمة لصور ذهنية؟ أو مدلولاتها هي صور - خارجية؟.

بمعنى: أنك إذا قلت: الأسد، فهل هذا اللفظ - مدلوله خارجي، أو مدلول ذهني فقط.

وبالتالي: التصورات الذهنية لكل واحد يعبر عنها بما شاء.

إذن: اللغة هي ملك له؛ لأنها عبارة عن تصورات ذهنية لا وجود لها في الخارج.

وتوقفوا في ذلك عند النكرة بالذات، فقال بعضهم: إن النكرة لا مدلول لها في الخارج، ومن هؤلاء: ابن الحاجب، والرازي.

بعد ذلك توقفوا أولاً ليفرعوا ويُقسموا إلى أربع دلالات أساسية باعتبار التطور اللفظي:

1 - الحقيقة: وهي الأرضية الثابتة، والتاء فيها للمبالغة أو لنقلة عن الوصف إلى الاسم.

والحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له أصالة، أي: فيما وضعته له العرب.

معنى ذلك: أن أهل الأصول اتخذوا قاعدة ومرتكزاً ينطلقون منه هو: استعمال اللفظ فيما وضعته له العرب.

فمن هنا استطاعوا أن يصفوا ظاهرة لغوية إذا خرجت عن هذا الأصل، فسموا: حقيقة عرفية، وحقيقة شرعية، ودلالة مجازية.

هذه التسميات ليست موضع إجماع بينهم؛ كما أن مدلولاتها أيضاً ليست موضع اتفاق.

2 - الحقيقة العرفية: هي الاستعمال العرفي الذي يقصر العام

على بعض أفراده - الدابة: قصرها على ذوات الأربع - أو شيوع اللفظ في معنى.

ولكن العلماء تفاوتوا في العمل بهذه الحقيقة؛ فنجد الشافعية - وهم المتمسكون باللغة - لم يتقبلوا هذه الحقيقة إلا في وقت متأخر من إمام الحرمين. وأبي حامد الغزالي - في القرن السادس -.

ولهذا قال الرافعي: «إذا خالف العرف اللغة؛ فجل أصحابنا يميلون على اللغة، إلا أن الإمام والغزالي خالفا في ذلك».

وقبل ذلك الماضي حسين المروذي، يقول: «إن اللغة هي التي تعتمد»، ويخالفه البغوي قاذلاً: إن العرف مهم.

* أما المالكية والحنابلة فهم يعملون بالعرف، وكذلك الأحناف لا محالة.

إذن: الحقيقة العرفية يتفاوت الناس في العمل بها، فنحن عندما نرى الشافعية يتخذون هذا الموقف فكأنه موقف تعبدي حتى من المعاملات، الشافعية يقولون: لو أجرت باسم البيع؛ فإجارتك باطلة.

3 - أما الحقيقة الشرعية: فقد أدت إلى خلاف كبير بين العلماء، وانقسموا إلى ثلاثة مذاهب:

أ - جمهرة من الأحناف - يمثلها الجصاص الرازي - قال: إن الحقيقة الشرعية مجملة، بمعنى: أنها لا يمكن أن تفهم

إلا بقرينة؛ لأن الشارع حرّك اللفظ عن الوضع اللغوي، ولا نعرف مستقره.

ب - وقال فريق من العلماء: إن الحقيقة اللغوية هي حقيقة حقيقية، وليست مجملة، وأن الشارع وضع وضعاً جديداً كوضع أهل الصناعات لصناعتهم. وأيدهم من أهل اللغة: أحمد بن فارس - في فقه اللغة -، فكتب في ذلك مقالاً طويلاً، قال: «إن الإسلام غير كل الألفاظ التي كانت في الجاهلية»، وساق كثيراً من الألفاظ: كلفظ الإيمان، ولفظ الفسق، ولفظ النفاق... وألفاظاً لم تكن معروفة في الجاهلية بالمعاني التي كانت عليها في الإسلام.

- وقال الغزالي: «إن هذه الحقيقة تصرف فيها الشارع، ولكنه أبقى الكلمات على وضعها اللغوي، إلا أنه تصرف فيها بزيادة شروط، فالصلاة هي دعاء ولكن هذا الدعاء أضيفت له شروط كالركوع والسجود... ونحو ذلك».

فهنا تبرز مشكلة، في بعض الأحيان تأتي كلمة في كلام الشارع، فهل ننظر إلى أصلها اللغوي، أو إلى أصلها الشرعي؟!.

مال: قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها: «هل عندكم من طعام؟».

قالت: لا.. قال: «إني صائم».

هل يريد به الصوم اللغوي، أو الصوم الشرعي؟:

- قال بعض العلماء: إنه يريد الصوم الشرعي؛ لأنه صام الآن.

- وقال بعضهم: لابد أن يبيت النية، وهذا صوم لغوي.

أما المجاز: فهو ما جاوز الحقيقة وهو على نوعين ما علاقته المشابهة في باب الاستعارة وما علاقته سوى ذلك وهو المجاز المرسل والكلام فيه طويل والخلاف فيه معروف أعفيكم منه -.

* بعد هذا نظر العلماء بنظر آخر: إلى وضوح الدلالة وغموضها والترجح بين الوضوح والغموض.

وهنا يفترق العلماء والأصوليون إلى فريقين:

(1) فريق قسم قسمة ثنائية: (المنطوق، والمفهوم) - الجمهور -.

(2) فريق قسم قسمة ثنائية، ولكنه لم يذكر المفهوم، بل قال: دلالة النظم، ودلالة اللفظ، وهؤلاء هم الأحناف -.

1 - أما الذين قالوا: بالمنطوق وبالمفهوم، فقد وجدوا صعوبة في هذا التقسيم: لأن دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء ليست منطوقاً صريحاً، فالمنطوق: هو ما دُل عليه في محل النطق، والمفهوم ما دل عليه لا في النطق.

فاضطروا إلى أن يقولوا: إن ما دل عليه اللفظ إن كان مطابقة فنص، وإن كان تضمناً فظاهر، وإن كان التزاماً فاقتضاء ورشارة وإيماء.

2 - أما الأحناف: فتجنبوا ذكر المفهوم، والمفهوم ينفسم عند الجمهور إلى قسمين: إلى مفهوم لموافقة، وإلى مفهوم المخالفة، والأحناف لا يريدون مفهوم المخالفة، ولذلك تجنبوا ذكر المفهوم أصلاً، أما مفهوم الموافقة فسموه: بدلالة النص.

* هنا اهتم الأصوليون بعلاقة اللفظ بالمعنى، هل هي علاقة واضحة؟، فسموه نصاً، أما الأحناف؛ فذكروا ألقاباً متعددة.

وهذا يدل على الصعوبة في تصوير الظاهرة اللغوية.

ذكر الأحناف جملة من الألقاب: المفسر، النص، الظاهر، هذا إلى جانب الوضوح، أما الجمهور: فاقتصروا على لقبين: النص، والظاهر.

وفي جانب الغموض ذكر الأحناف جملة من الألقاب - أيضاً: الخفاء، الإشكال، التشابه، الإجمال، بينما وضع الجمهور لقباً واحداً؛ هو الإجمال - فقط -.

أما التشابه فهو معروف عند الجمهور، ولكنه ليس من خصائص الألفاظ، وإنما هو ألفاظ قطع الشارع عنها الطمع لسبب غير لغوي.

هنا نجد الجمهور والأحناف حاولوا وصف الشيَّات اللغوية، حاولوا رصدها، وحاولوا وضع ألقاب لتميز هذه الشيات.

وإن كان الجمهور والأحناف متفقين في ذكر الألقاب، إلا أنه قد يقع خلاف بينهم في مضمون اللقب.

وهذا مما وقع في الإجمال، فالجميع متفقون على أن المجمل: هو لفظ اشتبكت فيه المعاني، والتقت فيه على حياض المباني؛ فلم يتضح منه شيء.

بمعني: أنه لفظ يتضمن حقيقتين مختلفتين: لا مزية لإحداهما على الأخرى.

ولكن أين يكون المجمل؟:

يكون المجمل أساساً في المشترك، وجمهور النحاة - كسيبويه، والأصمعي، والفراء - قالوا: إن المشترك موجود في اللغة العربية.

ومن المشترك نشأت إشكالية الإجمال. وهنا لجأ العلماء إلى ملاجئ متتددة، واللغوي هنا لا يستطيع أن يقوم بدور كبير، والإشارات التي يعطيها إشارات محدودة.

مثلاً: «القُرْء» هل هو الطهر أو الحيض؟

- المالكية والشافعية: علي أنه الطهر، وهنا إذا أراد اللغوي تأييدهم لا يستطيع سوى أن يقدم لهم نصيحة ليؤيد كلامهم. فيقول: الله تعالى قال: ﴿**ثلاثة قروء**﴾، والطهر مذكر، والحيض مؤنثة.

فقد تدخل من حيث دخول التاء علي العدد، وهي لا تدخل في العدد إلا إذا كان المعدود مذكراً، أما القرء فلا يستطيع أن يتصرف فيه، لأن العرب هكذا وضعته.

- الأحناف والحنابلة - أخيراً -: على أنه الحيض؛ لأن

هذه لغة الشارع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم نطق بها، فهي إذن لغة قريش، فرجِّحُوها.

مشكلة الأضداد مشكلة صعبة، لأن اللفظ يغطي معينين مختلفين، فهو عكس المترادف، فالمترادف: هو المعنى الذي ترادفه عليه الألفاظ - كالسيف والمهند -.

هنا كان كل فريق يلجأ إلى نوع من القرائن.

- فالأحناف يقولون: الشفق للبياض.

- والجمهور يقولون: هو الحمرة.

واستدل الجمهور: بحديث: «الشفق الحمرة»، وهذا الحديث لو صح لربحوا القضية، وإنما الصحيح هو الموقوف على عبدالله بن عمر - كما يقول البيهقي -.

إذن: في هذه المسألة يحتاجون إلى قرائن أخرى، وإلى أدلة حتى يتمكنوا من الوقوف أمام الأحناف.

هذا اللفظ المشترك أدى إلى مشكلة إجمالية: في الاسم، والفعل، والحرف.

ولكن الإشكال كبير في الحرف؛ لأن الأحرف عرضة للتقلبات والتغيرات، فالحرف لا معنى له في نفسه، وإنما معناه في غيره.

- مثال:

* الواو تكون للجمع، وتكون للاستئناف.

أحدثت إشكالية في العقيدة في قوله تعالى ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**﴾.

- الواو هل هي للجمع؟، بمعنى: أن الراسخين يعرفون تأويله، وبالتالي يصبح المتشابه مثل المجمل، نؤمن به، وننتظر البيان، ولا نقطع عنه الطمع.

- أو: أن الواو للاستئناف؟

* هنا يقف الفقهاء واللغويون كلٌّ يؤيد جانباً.

* في آية أخرى: ﴿**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً**﴾.

- جماعة من المعتزلة يقولون: علمه الآن فقط؛ لأن الواو للعطف.

- فيرد عليهم أهل السنة: بأن هذه الواو للحال، ثم يتراجعون أمام دعوى أن الواو إذا كانت للحال لابد أن يقترن الفعل بقد، ويقتنع بهذا بعض أهل السنة - الطوفي - فيقول: «هذا يضعف المذهب الذي يقول إن الواو للحال، وأنها لابد أن تقترن بقد».

ولكن بالمراجعة وجدت ابن مالك - في التسهيل - قال: إن هذا الكلام للزمخشري،... ورد عليه ابن مالك وقال: هذا ليس صحيحاً، واستشهد بآيات من القرآن: ﴿**وجاءوا أباهم عشاء يبكون قالوا**﴾، فهذه حالية ولا يوجد فيها الواو ولا قد.

وقال ابن مالك: وإنما تلزم قد إذا لم يكن في الجملة

ضمير يعود على صاحب الحال، كما في قول الشاعر: (علقمة الفحل):

وجالدتهم حتى اتقوك بكبشهم وقد حان من شمس النهار غروب

وكما في قوله (معاوية بن أبي سفيان):

نجوت وقد بلّ المرادي سيفه من ابن أبي شيخ الأباطح طالب

آيات أخرى كثيرة فيها واوات - أيضاً - ولدت إشكالاً، فمن ذلك:

ما رواه البخاري: أن عائشة رضي الله عنها قالت لكاتبها: «إذا بلغت إلى قوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ فأذنّي»، فقالت: «اكتب بعد الصلاة الوسطى: وصلاة العصر».

- قال قوم من الشافعية: هذه الواو للمغايرة، بمعنى: أن صلاة العصر ليست الصلاة الوسطى.

احتاج العلماء إلى كل الحيل - هنا - لمواجهة هذه الواو العاطفة: فادعوا تارة أن الواو زائدة.

وادعوا تارة أنه عطف بين متغايرين لفظاً.

هنا يجد المرء أن هذه الواوات قد تسبب بعض القلق للفقهاء، ويتدخل النحاة لتأييدهم.

مثال آخر: في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**﴾.

- قال الشافعية والحنابلة: هذه الواو للترتيب.

- قال الآخرون: الواو لا تكون للترتيب، وإنما هي لمطلق الجمع. وهذا هو مذهب سيبويه، وحكى عليه السيرافي الإجماع، والسيهلي.

إلا أن ابن هشام ينتقدهم ويقول: هذا الإجماع مدفوع، لأن تغلب خالفهم، وكذلك الرَبَعي، وجماعة من أهل اللغة.

ويأتي ابن مالك فيتبع مذهب شيخه سيبويه، على حساب مذهب شيخه الشافعي، فيقول في الكافية:

وأعطف بواو لاحقاً أو سابقاً   في الحكم، أو مصاحباً موافقا
وبعض أهل الكوفة الترتيبا   نمى لها ولم يكن مصيبا

ويقول في الشرح: «لم يكن مصيباً، وأئمة أهل الكوفة براء منه».

كيف يستعمل أهل النحو لغة الفقهاء في البراءة وفي الإجماع؟

هذا أمر عجيب يدل على أن اللغة اتخذوا موقفاً منهذه القضايا الفقهية.

وبعد.. أخواني أشكركم على طول صبركم على هذا البحث، الذي هو بحث لغوي أصولي، وأنا أردت ذلك حتى لا أقع في شراك الفقهاء، فإذا وقعت في شراكهم أقول: أنا أتكلم عن اللغة.

وحتى لا أقع في شراك اللغويين، لو احتجوا، لقلت لهم: أنا فقيه ولست لغوياً، ولأجل ذلك أتيت بالبحث بهذا الشكل.

في نهاية هذا البحث أذكر النتائج التي توصلت إليها.

- أن اللغة العربية من أهم روافد الفقه، ودلالتها على مستوى الألفاظ المفردة ومستوى التركيب والأسلوب، من أهم الأسس التي قام عليها ويقوم عليها الاجتهاد.

لهذا فإني أرى الجهود الدائمة من طرف المجامع الفقهية ودور الفتوى في العالم الإسلامي لمواكبة تطورات الحياة ومستجداتها بإيجاد الفتاوى الفقهية التي تحفظ مصالح الناس، وتنسجم مع الشريعة، هذه الجهود - حتى الآن - اهتمت بمعقول النصوص طبقاً لمقاصد الشريعة، ولم تهتم بالدلالات اللفظية إلا عَرَضاً في مسائل محددة - كمسألة القيض، ومسألة الحيازة، ونحو ذلك -، ونحن نعتبر أن مراجعة جديدة قد تكون خير عون - ليس لإيجاد الصيغ الملائمة للعقود المتجددة في هذا الزمن فحسب -، بل لدفع حركة الاجتهاد إلى الأمام، وتفجير ينبوع اللغة من جديد؛ ليكون كما كان في بادئ الأمر منطلقاص لتعدد الآراء، وبدون تعدد الآراء لا يقوم الاجتهاد الحقيقي؛ لأن تعدد الآراء، وتفاوت الروية، يثري جهود الباحثين، ويشكل محركاً حقيقياً لحث خطاهم على دروب الاجتهاد والتجديد.

إن السبيل لذلك لن يكون بمعزل عن تثوير اللغة لمعالجة

الموضوعات اللغوية من الأصول والفقه، وتقرير نصيب اللغة في معادلة استنباط الحكم، واستنطاف أهل اللغة.

* من حسن الطالع: أن بيننا الأمين العام للمجمع الفقهي، وهو - والحمد لله - إمام في المذهبين، جامع بين الحسنيين.

وأنا أتوجه بهذه الاقتراحات إليه وإليكم جميعاً.

ثانياً: يجب استنطاق أهل اللغة من جديد؛ حتى يتبين الراجح وفقاً للمناهج القديمة والمتجددة.

ويجب أن نحسم على ضوء ذلك كثيراً من مسائل الخلاف بين الفقهاء، أو على الأقل لتيضح الراجح والأسعد بالقياس اللغوي، باعتبار كثير من المسائل الفقهية في كلام المكلفين مرتبطة باللغة.

بهذا الصدد أرى أنه يجد إحياء المراجع التي تهتم بهذا الموضوع، ودراستها دراسة نقدية موضوعية.

كذلك الذي كتبه محمد بن الحسن الشيباني في الجامع الكبير، وكتاب الأسنوي، وكتاب ابن الأزرق المالكي - وهو كتاب ربما لم يطبع - وهو بالخزانة الملكية بالرباط.

يجب دراسة أثر المذهبية الفقهية في علم الكلام والنحو واللغة، فقد لاحظت من خلال اهتماماتي أن المذهبية لها دور كبير جداً في ما وصلت إليه في هذا البحث.

يجب أن يترجم تفسير للقرآن يكون جامعاً بين الرصانة

والفقه والمعاصرة؛ ليقدَّم إلى الناس. هذا من واجبنا، يمكن أن نقترح ذلك على مجمع خادم الحرمين لطباعة القرآن الكريم.

لقد برزت تلك اليد الظاهرة تارة، والمستترة أخرى، للنحاة واللغويين في تحريض الفقهاء والأصوليين.

وبعد، فهذه جملة من الأفكار أردت أن أتقدم بها الليلة، ليست كاملة ولا شاملة، وإنما وجدت الحاجة من خلال اهتماماتي اللغوية والفقهية إلى أن أتقدم بها وأطرحها في موضوع عفا عليه الزمان، وتقادم عليه العهد، وهذه الحاجة حاولت - أن أجعلكم تشعرون بها معي.

حاولت فيها إبراز دور الفقيه ودور اللغوي في مشكلة الخطاب، التي هي مشكلة الإنسان الذي يترجم التفكير إلى تعبير، والتعبير إلى تفسير، ولكنه مع ذلك فإن مشكلة المعنى والمفهوم - ما يعنيه المتكلم وما يفهمه المتلقي - تظل مشكلة حتى بالنسبة للنص والظاهر؛ لأن وقع الكلم متفاوت تفاوت الآذان، وحالة السامعين، ومناهج المتكلمين، والماء في سمع الظمآن ليس كالماء في سمع الريّان.

فهل من أسس لتجديد تلك المناهج؟

وهل يتفق الفقهاء والنحاة على صيغ جديدة؟

وهل الفقهاء الأصوليون هم المحركون، أو النحاة اللغويون هم المحرضون؟

وهل الخلاف إثراء أو فوضى؟

لا أستطيع الإجابة على هذا، وللإجابة عليه لابد من الرجوع إلى الكلمة، لابد من الرجوع إلى دراسة الكلام، والكلام كما قال الشاعر:

(وإن الحرب أولها كلام ... ...).

وأنا أقول: وإن السلام - أيضاً - أوله كلام.

تعقب

دعاني إلى حضور هذه الأمسية الطيبة الكريمة أخونا وشيخنا الأستاذ/ عبدالله بن بيّه، وأخذنا من هذا العرض الجميل الطيب الكريم الذي اشتقنا للاستماع إلى مثله، فإن هذه المدرسة انتهت ولم يبق من ممثليها إلا عدد قليل من الناس، ولكوني أعيش هذا العصر كنت وأنا قادم إلى هذه القاعة أسأل نفسي لأني لم أكن أعرف عنوان المحاضرة ولا الموضوع، هل سأستمع إلى محاضرة؟ أم ستكون مسامرة وليست محاضرة، أم هي شيء آخر، واكتشفت أن الموضوع الذي استمعنا إليه أو الحديث الذي تتبعناه كلمة ونقطة لم يكن محاضرة ولا مسامرة، وإنما رجع بنا إلى عهد نميل إليه، وأنا على الأقل أتحدث عن نفسي، ولي شوق كبير إلى أن يتجدد، هو عصر أولئك العلماء الذين كانوا يجلسون إلى الناس فيحدثونهم، فكانت في ذلك الوقت تسمى المجالس، والدور الذي قام به الشيخ عبدالله هو دور المبرد في مجالسه وثعلب في مجالسه وابن الشجري في مجالسه، لأنه أتانا بزاد وفيض من المسائل العلمية المختلفة التي يجب أن يقف الإنسان عندها في كل مرة متأملاً مراجعاً مستفيداً مقارناً، وإن هاجم الأحناف كما قال أحد الأخوان، هاجمهم مهاجمة لا تقبل وتحتاج إلى رد وتعليق كبير، ولكن على كل حال، الدكتور عبدالله طاف بنا حول قضايا متعددة ومسائل كثيرة لا أستطيع أن أقول إنه

صار مع الجانب اللغوي فأعطاه حقه، وكان التناول للفقه وللمذاهب الفقهية أقل من ذلك، ولا أستطيع أن أقول العكس، فقد أشار هو نفسه في نهاية حديثه إلى أنه أراد أن يفعل ذلك، أراد ألا يتهم بكونه قد مال إلى اللغة وحدها ولا إلى الفقه وحده ولكنه جمع الخيرين، وهذا الجمع الطريف الذي وجدناه في المحاضرة يجعلني أستشهد له وأستدل على دقته ومهاراته وثمرته اليانعة التي اقتطفناها في هذا المجلس، إلى الحفظ الذي يتميز به الشيخ عبدالله وإلى الرواية الواسعة التي كانت له بأشعار العرب، وإلى المهنة والعمل الذي يقوم به وهو التدريس، فعندي هذه الثلاثة لها دور كبير لتضع أمامنا القضية المطروحة على الصورة التي استمعنا إليها، أقول هذا لأن الموريتانيين عامة حفاظ، ويحفظون، يبدأون في حفظ القرآن ثم يحفظون كل ما يسمعون في مجالسهم وعن أشياخهم ومن آبائهم ومن أمهاتهم، بحيث تكون المدرسة القوية الأولى هي البيئة التي يعيشون فيها، مع المصادر الكثيرة المتعددة التي تتصل بكل علم وفن، لكل شيء له علاقة باللغة أو بالأدب أو بالفقه أو بالقراءات أو نحوها، وفي ذلك فهم بهذا الحفظ يشدون اللغة والعلم والأدب والطلاب شدا حتى لا ينحرف واحد منهم عن الجادة، ويعضد هذا الحفظ الرواية الواسعة، فأنا لا أعرف موريتانياً لا يروي شعراً كثيراً، شعر المتقدمين السابقين وأشعار المعاصرين يحفظونها عن ظهر قلب، وهذه ميزة قد خصهم الله بها، والأمر الثالث هو أن هذا الوزير

الذي كنا نقول له صاحب المعالي أصبح الحكمة وصاحب الرأي وصاحب النظر السديد، كونه في طول هذه المدة التي قضاها في المملكة وفي جوار الحرم وفي الجامعة قد أفاد بعلمه، ورجع إلى الأصول التي اغترف منها فأصبحت المهارة الفنية عنده والعمل الأساسي هو تلقين العلم والتعريف بالحضارة الفكرية الإسلامية.

وهذا الأمر ليس بالأمر الهين الذي يستطيعه كل أحد، فإذا جمعنا هذه الأشياء إلى بعضها، فهمنا لماذا كانت المحاضرة بالشكل الذي استمعنا إليه، أو رأيناه إن كانت المحاضرة ترى، فإننا قد رأيناها في هذه العناصر المختلفة التي أصبحنا نلمسها.. على ما ذهب إليه من تقرير لبعض الوجوه ونقض للوجوه الأخرى، فهذه الأشياء.. التي استقيناها من هذا المجلس، تجعلني أتقدم بملاحظات قليلة لأن الوقت لا يتسع، ولا أريد أن آخذ حظاً كبيراً في الكلام وأمنع الباقين، وخصوصاً وأني استجبت لهذه الدعوة الكريمة والالتزام، فأبيت إلا أن أكون معكم هذه الليلة ثم أنصرف إلى ما دعيت إليه خارج هذه القاعة، فالقضية الأولى: هي أن محاضرنا تحدث عن اللغة ولا أقول أوفاها حقها، لأن هذا الموضوع واسع جداً، وتعرض إلى الدلالات اللغوية والمواد اللفظية ولم يتعرض إلى شيء آخر وهو كبير الأهمية وذلك لضيق الوقت، ولأنه ربط نفسه بمقاييس علمية وجدتموها في منثور كلامه والتي تعود بنا مرة إلى الفقه ومرة إلى الأصول ومرة إلى كتب الحديث ومرة

إلى التفسير ومرة إلى الأدب، وهكذا كنا نجول معه جولات واسعة بين هذه الفنون كلها ، هذا يليق بالمجالس، ولهذا سميتها مجلساً، فإن الأمالي لابن الشجري مثلاً، أو الكامل للمبرد ، أو كتاب مجالس ثعلب، تجد نصوصاً قصيرة ولكن بجانب هذه النصوص علماً غزيراً، نجد فيه الفقه ونجه فيه اللغة ونجد فيه التاريخ ونجد فيه الأدب، وبذلك فنحن نتحول في الرياض الواحدة بين أشجار كثيرة وبين ثمار مختلفة متنوعة لنشبع هذه اللهفة أو هذا الشوق والرغبة في الاستفادة من كل هذه العلوم، فنحن عندما نجد هذا المجلس بما فيه من قضايا نجد أننا محصورون في قضايا معينة هي التي طرحت، وأنا أسأل الشيخ عبدالله: هل هذا كل ما في جعبتك، أو أسأل المقدم له هل هذا كل ما تعرف عن الشيخ في هذا الموضوع؟ فكلاهما سيقول إن ما عندنا في هذا الموضوع كثير وكبير ومتنوع، ولذلك أنا أعتبر أن المحاضرة هذه تفتح باباً للمحاضرات، وليست محاضرة مستقلة، ينبغي أن تعقد ندوات أو تأتي محاضرات كلها في هذا الموضوع تتناول العلاقة بين اللغة والفقه، وإلا فإن ما أخذناه الليلة لا يمكن أن يعطي ثماره وأن يحقق النتيجة منه، إلا إذا اعتبرت المحاضرة أو الدرس أو المجلس الذي استمعنا فيه إليه متناً يحتاج إلى شرح، فإن كثيراً منا تمر أمامه هذه المسائل الكثيرة التي تعرض إليها ولكنه يحتاج إلى تثبيت، ويحتاج إلى أن يقف وقفات يتأمل هذه المسائل الدقيقة ليعود بها إلى مصادرها ، وليجمع بينها

فيخرج بهذا الإنتاج الذي كرمه الله به ليحيط به جميعاً ويقدمه لنا في صوب حديثه الممتع، لكني أرى أن الحديث عن اللغة العربية وارتباطها بالفقه لا يتمثل في المواد اللغوية فقط، ولأن تمثل في المواد اللغوية، فإن وقفة بجانب المعاجم تكون ضرورية، والوقفة بجانب المعاجم لا تبحث في قضية المعجمات التي ترجع بنا إلى الاشتقاق الكبير، أو إلى الاشتقاق الصغير وإلى المعجمات الموسعة والمعجمات الموجزة والمختصرة، لكني أربط بين الفقه وبين الأصول وبين اللغة، فأقول المعجمات الاصطلاحية، رغم أن العلوم اليوم أصبحت لها مجلدات ومعجمات في اللغات العلمية، فإن الفقه له اصطلاحاته، وعلم الأصول له اصطلاحاته، وأنا اليوم فقط اتصلت بكتاب لعله قد وصل إليكم من أخينا الدكتور نزيه حماد عن معجم المصطلحات الفقهية في الاقتصاد ، فهذه دفعات مباركة تخدم اللغة وكذلك الفقه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الوقوف عند اللفظ وحده مشكلة، وقد وضع أيدينا على قضية اللفظ المشترك، وفي اللفظ المشترك جدال، وهل يجوز الأخذ بمعنيين؟ وهل يمتنع ذلك؟ ومتى يجوز؟ وقد كتب بعض المفسرين في بعض تفاسيرهم فصلاً طويلاً في هذا الموضوع الذي تجاذبه اللغويون والفقهاء والأصوليون جميعاً، ولذلك نجد كتب الأصول ملأى بقضايا لغوية ليست من كلم الأدباء وحدهم، ولكنها ضرورية لفهم القضايا الفقهية، ثم هذا اللفظ الذي نبحث عنه، هل نبحث عن اللفظ اللغوي وعن اللغة

العربية لنكون قادرين على الفهم، أو لنتولى الإفهام والإبلاغ؟ فهناك وظيفتان، وظيفة الفهم للألفاظ ومدلولاتها ، ووظيفة إيصال المعاني التي نريدها إلى غيرنا ، وفي الأمرين مجال واسع للإبداع والإتقان ومجال كبير للخطأ أيضاً ، ولكن هذا الخطأ هو الذي جعلنا نقف ويقف الفقهاء وأئمة الاجتهاد ، أمام النص القرآني، هل يجوز أن يترجم أو لا يترجم؟ والترجمات التي وقفت عليها أنا بالنسبة للغة الفرنسية التي أعرفها شيئاً ما ، كلها متناقضة ومتباينة وتحتاج إلى مراجعة، حتى إن بعض الأخوان طلب مني أن نكوّن لجنة، وتكون هذه اللجنة من الاختصاصيين في اللغة الفرنسية التي يتقنونها ويعرفون أساليبها ومناهجها ، وجماعة من العارفين المتذوقين للغة العربية، ثم جماعة يعرفون الملابسات التي حفت بنزول الوحي القرآني والمجالات التاريخية، لنكوّن من كل ذلك المادة الأساسية لتصحيح الترجمات، والوصول إلى عمل مفيد في هذا الباب، لأننا أمام دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يقول: اللهم إني قد بلغت، فليبلغ الشاهد منكم الغائب، هذا التبليغ لم نقم به، تركنا الفرنسيين والإنجليز والقساوسة والرهبان يترجمون القرآن كما يريدون، وبذلك أفسدوا وأساءوا للغة العربية وللإسلام وللمسلمين، وكان علينا نحن أن نتولى هذه المهمة لإيصال هذه المعاني، وهنا أعود إلى قضية الأحناف وإلى قضية استعمالهم للفارسية واستعمالهم للتركية، فهم في حاجة لأنهم يريدون مخاطبة الجماهير التي يعيشون بينها ،

وأنتم تعلمون أن بعض كتب التفسير اشتملت على فقرات طوال باللغات الفارسية، مثل تفسير حقي، وكذلك كثير من الكتب الفقهية في المذهب الحنفي يأتي فيفسر القضية، ثم يتكلم كلاماً أنا لا أفهمه لأنه باللغة الفارسية أو باللغة الأوردية، فهو يريد أن يوصل هذه المعارف أو المعلومات إلى مخاطبيه، إلى الذين يعيشون معه، وأنت إذا لم تجب الناس بما يفهمون.. فإنك لن تستطيع أن تقدم خدمة للدين ولا للفقه واللغة، التي من ذلك القبيل قضية مهمة أيضاً لكن أرجو أن يبحث هذا الموضوع وحده، أن يبحث باستقلال لأنكم كما تعرفون يتفرع إلى عدة مشاكل وقضايا فرعية لابد من الإتيان عليها وتمحيصها للناس، وقضية القياس في اللغة وتثبت اللغة بالقياس أو لا تثبت قضية أخرى كبيرة، الذي كنت أود هو أن نعيش عصرنا، ولعل أخانا يردف هذه المحاضرة بمحاضرة أخرى وفي نفس الموضوع لكن يضع الإطار العام لنا في هذا العصر وفي الميراث أو التراث العربي والفقهي الإسلامي، فنجمع بين تراثنا وبين حاضرنا، ذلك أن الترابط بين الدراسات اللغوية والفقهية يقوم به جماعة من الملاحدة ومن الهدامين للحضارة الإسلامية. يقولون إن القرآن لا يريد هذا المعنى، فيذكرون مثلاً بأن الخمر لم تحرم في القرآن، وأن هذا الكلام لا يفيد تحريماً، ولو كانت حراماً لقال الله سبحانه وتعالى الخمر حرام، ولكنه لم يأت بهذا اللفظ، وهذا لجهل بغير شك، وبأنهم لا يعرفون طرق التعبير ولا أساليبه ولا يتقنون شيئاً من قواعد الأصول وأحكام

اللغة العربية، ثم هناك من يأتي بمعان ويفسر الألفاظ القرآنية بتفاسير لا أصل لها في اللغة العربية، وهؤلاء شر، وربما حينما يناقشون لجهلهم وعجزهم وعدم معرفتهم بالفقه وعدم معرفتهم باللغة، يقولون أناس رجعيون، تتمسكون بمذهب قديم، هو المذهب الذي قاوم كثير من العقول ومن الأفكار ومن الاتجاهات التي ظهرت في القرن الثالث والقرن الرابع في الدولة الإسلامية، وقضت عليها سياسة الأرثوذكسية، فيأتون باصطلاحات عندهم هي، اصطلاحات الكنيسة ويطبقون ما عاشوا فيه، أو ما يعيشون فيه على تراثنا الإسلامي وهذا خطير، وأنا أرى أنه لابد في دراستنا في مثل هذه المقارنة، أو في مثل بيان العلاقة بين اللغة والدراسات اللغوية وبين الفقه الإسلامي الذي نريد أن نلتزم به، وأن نجعله قانوناً دائماً مع الأيام كما أراد الله ذلك، هذا لا يتم إلا إذا استطعنا أن نضع هذه الصلة واضحة حضارياً وفكرياً بلغة يفهمها عموم الناس، وتكون رداً على هذه الفئات الضالة. الأمر الثالث: قلت إن اللغة لا ينبغي أن تبحث في المواد، وإنما تبحث في كل ما وراء ذلك، كلنا يعلم وأستاذنا الشيخ عبدالله أو العالمين العارفين بهذا أن الوجوه والنظائر في القرآن وطرق التعبير المختلفة والمجازات التي أشار بها إلى كتاب أبي عبيد بن المثنى صاحب مجاز القرآن، وكتاب معاني القرآن للفراء، والكتب الأخرى التي كانت أصل تراثنا وعماد مدرستنا، هذه لابد من إخراجها للناس، أي إخراج المعاني الموجودة فيها للناس

ليتمكنوا من معرفة المقارنة بين اللغة والفقه، وعندئذ أنا أقول إن الفقه واللغة متلازمان، وهذا التلازم يدل على أن الذي لا يعرف الفقه لا يستطيع أن يجد مجالاً في التطبيق عندما يتناول آية من آيات القرآن، أو نصاً من نصوص الحديث، وأن الذي يجهل اللغة لا يستطيع أبداً أن يجد المصدر للحكم الشرعي.. لا في القرآن ولا في السنة، لأنه يجهل اللغة العربية، وكيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذه المدارك العالية التي بسببها أشار حفظه الله إلى المذاهب المختلفة، هذه المذاهب المختلفة كانت متفرعة عن الشعور بهذه الحاسة، وعن التفاوت بين الناس في مداركهم للوصول إلى بعض المعاني دون بعض، فهذا التفاوت ينبغي أن يحملنا على معرفة اللغة العربية وعلى الفقه جميعاً.

ولعلي أستطيع أن أضيف كلمة قصيرة هو أن العلم بهذه الأشياء، باللغة العربية وبالفقه الإسلامي لا يكفيان، إذا لم يكن عند الباحث ممارسة لتلك اللغة، ومعرفة بذلك الفقه، لأنه بالمران والممارسة والحديث والإنتاج يستطيع أن يغوص على كثير من الدقائق التي تفوت على عامة الناس وعلى أكثرهم، فهذه الملاحظات كما قلت تدعونا إلى الرجوع إلى كتب التفسير لنرى فيها الارتباط بين الفقه واللغة، إلى كتب الحديث، ونرى فيها أيضاً الارتباط بين الفقه واللغة، وكتب الأصول وما إلى ذلك من هذا الإنتاج الضخم الذي يمثل الحضارة الإسلامية العربية، وأقول إن الأعاجم الذين سبقونا في

القرون الأولى من أمثال البخاري ومن لف لفه، البخاري كان يترجم فقهاً لكل باب من أبواب الحديث، وكان فقهه في تراجمه، فهذا يدل على غوصه في الناحية اللغوية، غوصاً يستطيع به أن يجد الكلمة المناسبة للتعبير عن الرأي الفقهي.. أول كل باب يضعه في كتبه الحديثية، وعلى هذا النسق جمع كثير من علماء الحديث ومن علماء التفسير، ويكفي أن نوجه نظرة واحدة إلى كتب التفسير لنرى هذا الفرق الكبير بين الاتجاهات الموجودة في التفسير، فواحد يعنى بالألفاظ ومدلولاتها ويضع الكتب في غريب القرآن، كما يضع الكتب في غريب الحديث، وبعضهم يعنى بالناحية البلاغية والإعجازية وطريقة التعبير وأساليب القول وفنونه في القرآن، وكيف كان هو أعلى درجة، وتبعه المتفوهون والخطباء بما أنتجوه من أساليب وجدوها في القرآن خاصة، ثم بعد ذلك هناك من ينظر إلى الناحية الفقهية وهناك من ينظر إلى الناحية الأصولية، وهناك من ينظر إلى الناحية الحكمية الفلسفية، والفقهاء أنفسهم اختلفت مناهجهم، وهذا مظهر من مظاهر الارتباط بين اللغة والفقه. إن الأحناف كتبوا فقهاً استمداداً من القرآن يختلف في منهجه وفهمه وإدراكه عن الفقهاء المالكية.. الذين فسروا القرآن في كتب الأحكام، كذلك عن الشافعية الذين تميزوا في وضع كتب في تفسير الأحكام، فتفسير الأحكام باختلاف المذاهب يدل على مدى غوص كل طائفة من هؤلاء العلماء، جزاهم الله خيراً على الغوص في أسرار القرآن الكريم

وطريقة التناول لتلك المعاني، والأدوات المستعملة لاستخراج مكامن الآيات.. ليصلوا بين الناحية التي سماها محاضرنا جزاه الله خيراً، العلاقة بين اللغة وبين الفقه، وشكراً لكم.



إسهام اللغويين الأوائل
في الدراسات الصوتية

محمد حسن باكلا

مقدمة: 1:

إن القراءة المتفحصة للتراث اللغوي العربي تستوقف الباحث الواعي المنصف وتشده إليه وتبهره باتساع رقعته أفقياً ورأسياً. فالعلوم اللغوية، من نحو وصرف وأصوات وبلاغة وبيان ومعان وبديع وعروض، استقطبت العديد من العلماء المسلمين النابهين فنبغوا فيها وابتكروا في مناهجها وأساليب دراستها وتلقينها. ولاتزال أصداء هذه الدراسات ترن في مسامع وأذهان الباحثين والدارسين حتى يومنا هذا. وستظل روح هذه الدراسات تنبض بالحياة في القرون المقبلة إن شاء الله تعالى. غير أن مناهج دراسة هذه العلوم مرت في العصر الحديث بتغيرات ومتغيرات عدة فرضتها عوامل النمو الفكري والمنهجي المعاصر بأبحاثه ونظرياته وتطبيقاته.

ولقد كان من أهم ما ركز عليه علماؤنا القدامى الدراسات الصوتية لما لها من علاقة وثيقة بالنحو والصرف والبلاغة والمعجم والتفسير. ومن ثم فإن بحثنا عن الدراسات الصوتية يبدأ معها منذ نشأتها الأولى في الدراسات النحوية

واللغوية والمعجمية، ثم يتدرج معها خلال العصور مروراً بالدراسات الصوتية ممثلة في علوم التجويد والفصاحة والقراءات القرآنية، إلى أن يصل إلى مشارف العصر الحديث حيث نرى اهتماماً متزايداً بالأبحاث الصوتية العامة مما نجد له الأثر الكبير في الصوتيات العربية الحديثة، حيث بدأت هذه الدراسات تستمد مناهجها من علم الأصوات العام. فنجد مثلاً تقسيمات الصوتيات العربية إلى: علم الأصوات النطقي، وعلم الأصوات الفيزيائي، وعلم الأصوات التجريبي، وعلم الأصوات العصبي، وطرق تركيب الأصوات والتعرف على الكلام والنطق.

وعلى الرغم من تأثر الدراسات الصوتية العربية بالمناهج الحديثة إلا أنها لاتزال تستمد كثيراً من مصطلحاتها ومفاهيمها من القديم، وأحياناً صبغ القديم منها بصبغة الجديد. وهذا يدلل على قدرة استيعاب العلوم العربية للمفاهيم الحديثة والتعايش معها. ولن ننسى - هنا - أن نشير إلى دور الخليل بن أحمد، وسيبويه وابن جني، وابن سينا، والكندي، وابن الطحان وغيرهم ممن كان لهم تأثير كبير في تطوير هذه الدراسات الصوتية. كما لا ننسى أن نشير إلى تأثير هذه الدراسات الصوتية في عدد من العلوم الأخرى. وكذلك تأثير مناهج هذه العلوم على الدراسات الصوتية في اللغات الأخرى.

ويخلص هذا البحث إلى تأكيد فكرة ربط التراث القديم

بعامة والتراث الصوتي بخاصة بالدراسات الحديثة من أجل تطوير مناهجها وإثراء أفكارها ومصطلحاتها ومفاهيمها ومضامينها. ولابد من إخضاع التكنولوجيا الحديثة لتكون في خدمة التراث الأصيل رغبة في تجليته ونقائه ودفع عجلته إلى الأمام لمواكبة ركب التقدم العلمي والتقني.

مقدمة: 2:

كان القرآن الكريم - ولايزال - المحور الأساسي للدراسات العربية الإسلامية . وكان المسلمون - ولايزالون - يؤمنون بأن القرآن الكريم هو معجزة الإسلام الخالدة إذ لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه لم يترك شاردة ولا واردة إلا أحصاها. وكان هذا الإيمان - ولازال - هو الدافع الرئيس لحفز الهمم وشحذ الأذهان وترويض الفكر لعمل الدراسات العلمية المستفيضة والقيام بالأبحاث الجدية المتجددة ولم تقتصر هذه الدراسات والأبحاث على العلوم الشرعية والنقلية بل توسعت وشملت - على مر الأزمان - العلوم العقلية والطبيعية وغيرها ، وواصلت هذه المسيرة الطويلة على هدي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

ولم يقف الإسلام - في يوم من الأيام - عائقاً في سبيل التقدم العلمي والنهضة الفكرية والنمو الحضاري والابتكار الإنساني. كيف يقف أو يتوقف ومعلم الأمة الإسلامية الأول وصاحب أول جامعة إسلامية مفتوحة، سيدنا محمد صلى الله

عليه وسلم، يصدع بما أمره الله به في الحث على طلب العلم والمعرفة اللامحدودة امتثالاً لأمر الله سبحانه وتعالى في قوله العزيز: **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾** (العلق: 1 - 5).

ومع بزوغ فجر الرسالة المحمدية وظهور النهضة المعرفية الإسلامية تفتقت ينابيع الفكر في كل صقع انتشر فيه الدين الحنيف، وبرز رجال العلم والمعرفة والفكر وأبدعوا في كل ميدان وساهموا في إذكاء روح البحث والاستقصاء والاستكشاف.

ومن العلوم التي نشأت في القرون الإسلامية الأولى: علوم اللغة العربية وهي علم النحو وعلم الصرف وعلم البيان بفروعه (علم البيان، علم البديع، علم المعاني) وعلم المعاجم، وعلم القراءة، وعلم القراءات، وعلم التجويد، وعلم الأدب، وعلم العروض وعلم القافية، وعلم الخط (قوانين الكتابة) وفقه اللغة.

وقد ذكر العلامة ابن خلدون في مقدمته العديد من العلوم والصنائع ولكن يهمنا منها هنا ما يشير إليه أحياناً بعلوم اللسان أو العلوم اللسانية[1]. هذه العلوم وغيرها خدمت لغة القرآن الكريم لفظاً ومعنى عن طريق مباشر حيناً وعن طرق غير مباشرة أحياناً.

ولقد شغلت فكرة ارتباط اللفظ بالمعنى العلماء

والمفكرين والمفسرين والبلاغيين والأصوليين الذين كانت لهم نظرات ثاقبة في العلاقة بينهما. فنجد ابن جني - عند تعريفه للإعراب الذي هو جزء من النحو - يقول: الإعراب «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ»[2] كما أنه يعرف اللغة بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[3].

ويذكر ابن خلدون «إن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة»[4] ثم يقول في موضع آخر: «والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ وإنما المعاني في الضمائر وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل أحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى»[5].

وعندما نقلب النظر في كتاب سيبويه نجد أنه بشكل عام ينظم أبوابه على أساس تنازلي. فهو يبدأ الكتاب بجعل أبواب النحو وتراكيب الجمل وعناصرها في صدر كتابه، ثم يتبع ذلك بالأبواب المتعلقة بتراكيب الكلمة وتصريفاتها، ثم يختم الكتاب بالحديث عن الإدغام ويشمل البحث في الأصوات ووظائفها المختلفة في اللغة العربية.

ويمكن أن نلخص فكرة البناء اللغوي عند قدامى المسلمين في الشكل التالي، حيث يظهر الجدول (أ) المستويات اللغوية التي أوضحوها، والجدول (ب) العلوم التي تدرس هذه المستويات .

المعنى	المعاني
	تراكيب الجملة
	الكلمة
	تركيب الكلمة
	الأصوات
	الحروف

الجدول (أ)

علم المعاني، علم المنطق، إلخ
علم النحو/ علم النظم
علم صناعة المعاجم
علم الصرف والتصريف
علم الأصوات، علم التجويد، إلخ
علم الخط وقوانين الكتابة

الجدول (ب)

الشكل رقم (1)

ويبين الشكل (1) أيضاً علاقة العلوم اللسانية وغيرها بالمادة اللغوية إذ تكون هذه الأخيرة عناصر الدراسة أو المادة الخام لهذه العلوم. وغاية هذه العلوم تحليل هذه المادة وتصنيفها واكتشاف العلاقات فيما بينها ثم استنباط القوانين والأحكام العامة والخاصة. هذا ما يمكن أن نستنتجه أو نستشفه من خلال القراءة المتخصصة لما يكمن وراء هذه العلوم من غايات وأهداف.

ومن أجل تأكيد هذه الفكرة أرى أن أحصر القول على الدراسات الصوتية عند المسلمين القدماء حتى يمكن دراستها بتوسع على ضوء الأبحاث الصوتية الحديثة.

مصادر الدراسات الصوتية عند المسلمين

درج الكثير من الباحثين المحدثين في الدراسات الصوتية العربية عند المسلمين القدامى على الرجوع إلى كتب اللغويين من أمثال الخليل بن أحمد، وابن جني والنحويين من أمثال سيبويه والمبرد، وإن زادوا قليلاً فبالرجوع إلى كتب علماء التجويد من أمثال مكي بن أبي طالب القيسي الأندلسي (ت 437هـ) أو علماء القراءات من أمثال أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي (ت 444هـ).

وفي رأيي أن هناك علوماً أخرى ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في الدراسات الصوتية القديمة؛ ولا أستبعد أن يكون للعلوم التالية نصيب في التأثير عليها:

1 - علم الفيزياء أو علم الطبيعة .

2 - علم الفسيولوجيا أو علم وظائف الأعضاء.

3 - علم الرياضيات.

4 - علم الفصاحة وعلم البلاغة.

5 - علم العروض.

6 - علم الأدب.

7 - علم الموسيقى.

8 - صناعة المعاجم.

9 - علم المصطلحات.

10 - علم الفهرسة (الببليوغرافيا) وتصنيف الموسوعات.

أولاً: علم الأصوات عند اللغويين والنحويين

لعل أول نص لغوي نجد فيه إشارة إلى إرهاصات لمصطلحات صوتية هو ما يذكر عن أبي الأسود الدؤلي(6) حين شعر بانتشار اللحن وتفشي الخطأ في قراءة القرآن الكريم، فيروي أبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) في كتابه (أخبار النحويين البصريين : (34 - 35) الخبر التالي:

«وقد اختلف الناس في السبب الذي دعا أبا الأسود إلى ما رسمه من النحو ، فقال أبو عبيدة معمر بن المثنى: أخذ أبو الأسود عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - العربية. فكان لا يخرج شيئاً مما أخذه عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - إلى أحد . حتى بعث إليه زياد (بن أبيه المتوفي سنة 53هـ): أعمل شيئاً تكون فيه إماماً ينتفع الناس به، وتعرب به كتاب الله ، فاستعفاه من ذلك، حتى سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ: (إن الله بريء من المشركين ورسوله..) فقال: ما كنت أظن أن أمر الناس صار إلى هذا ! فرجع إلى زياد فقال: أنا أفعل ما أمر به الأمير. فليبلغني كاتباً لقناً يفعل ما أقول، فأتى بكاتب من عبد القيس، فلم يرضه، فأتى بآخر - قال أبو العباس (المبرد) أحسبه منهم - فقال له أبو الأسود: إذا رأيتني قد **فتحت** فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه من أعلاه، فإن **ضممت** فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن **كسرت** فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعت شيئاً من ذلك **غنة** فاجعل مكان النقطة نقطتين».

وأبو الأسود (ت 69هـ) من حفاظ القرآن الكريم الأوائل يصف هنا حركات اللغة العربية القصار وهي الفتحة والضمة والكسرة كما يستخدم مصطلحات أخرى مثل: الحرف بمعنيين: الصوت (أو الفونيم) والرمز الكتابي (الكَرافيم). والغنة وهي ظاهرة صوتية هامة في اللغة العربية . والفم (وفي روايات أخرى: الشفتين)[7] باعتباره أحد الأعضاء المشاركة في إصدار الحركات.

ويدل هذا النص على أهمية الحركات القصيرة في العربية إذ إنها تعد فونيمات أو أصوات مميزة تؤدي اختلافاتها إلى تغيير المعنى كما هو واضح من هذه الرواية.

ومن أبرز الأعمال الصوتية بعد عمل أبي الأسود هو ما قام به الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) في معجمه (العين) من ترتيب لمواد معجمه بحسب مخارج الحروف. ويعد الخليل رائد الدراسات الصوتية. وتأتي أهمية معجمه من عدة جوانب:

1 - ترتيب حروف المعجم بحسب تسلسل مخارجها من الحلق إلى الشفتين: وقد بدأ الخليل بحرف العين وهو من وسط الحلق مع علمه أن الهمزة والهاء من أقصى الحلق غير أنهما ، بعكس العين، قد يتغيران في النطق حذفاً وإبدالاً ولذلك استبعدا من بداية المعجم.

2 - تصنيف الأصوات في مجموعات نذكر منها :

أ - حروف الحلق (ع ح هـ غ خ).

ب - الحروف اللهوية (ق ك.

ج - الحروف الشجرية (ج ش ض).

د - الحروف الأسلية (ص س ز).

هـ - الحروف النطعية (ط ت د).

و - الحروف اللثوية (ظ ذ ث).

ز - الحروف الذلقية (ر ل ن).

ح - الحروف الشفوية (ف ب م).

ط- الحروف الجوفية (و ي ا).

3 - أدرك الخليل أن أصوات العربية ليست كلها ذات طبيعة واحدة؛ لذلك صنف الأصوات إلى مجموعات بحسب صفات صوتية تميز كل مجموعة منها عن المجموعات الأخرى، ومن هذه الصفات:

أ - الأصوات المجهورة وعددها ستة عشر.

ب - الأصوات المهموسة وعددها عشرة.

ج - ميز الخليل بعض الأصوات بأنها من حروف القلقلة وهي القاف والجيم والطاء والدال والباء.

د - الأصوات المستعلية (ط ض ظ ق).

ويورد الخليل أيضاً مصطلحات أخرى فسيولوجية وصوتية مع بعض التعريفات التي أخذ بأكثرها كل من جاء بعده من علماء الأصوات المسلمين.

وقد أخذ عنه مباشرة تلميذه أبو بشر عمرو بن عثمان المشهور بسيبويه عميد النحو العربي (ت 180هـ) واستفاد من شيخه الخليل في تأليف «الكتاب» ويهمنا فيه (باب الإدغام) الذي حشد فيه سيبويه معظم المعلومات الصوتية في وصف مخارج الأصوات العربية وصفاتها.

1 - مخارج الأصوات

قسم سيبويه المخارج إلى ستة عشر مخرجاً (الكتاب: 405).

أ - أصوات الحلق وهي في ثلاثة مخارج.

1) أقصى الحلق (ء هـ).

2) وسط الحلق (ع ح).

3) أدنى الحلق (غ خ).

ب - أقصى اللسان (ق).

ج - من أسفل من موضع القاف من اللسان قليلاً ومما يليه من الحنك الأعلى مخرج (ك).

د - وسط اللسان والحنك الأعلى (ج ش ي).

هـ - أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس مخرج (ض).

و - حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى وما فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية مخرج (ل).

ز - ومن طرف اللسان بينه وبين ما فويق الثنايا مخرج (ن).

ح - ومن مخرج النون غير أنه أدخل في ظهر اللسان قليلاً لانحرافه إلى اللام مخرج (ر).

ط - ومما بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج (ط د ت).

ي - ومما بين طرف اللسان وفويق الثنايا مخرج (ز س ص).

ك - ومما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج (ظ ذ ث).

ل - ومن باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا مخرج (ف).

م - ومما بين الشفتين مخرج (ب م و).

ن - ومن الخياشيم مخرج (النون الخفيفة).

ويلاحظ أن ما سمي لدى سيبويه مخرجاً للنون الخفيفة إنما يعد لدى المحدثين من صفات الأصوات (وهي الغنة) وليس من مخارجها .

وكما توسع سيبويه، أكثر من الخليل في وصفه المخارج، فعل كذلك في تقسيمه لصفات الأصوات فعدد منها ما يلي:

1 - الجهر والهمس:

المجهورة وهي تسعة عشر (ء ا ع غ ق ج ي ض ل ن ر ط د ز ظ ذ ب م و).

والمهموسة عشر (هـ ح خ ك ش س ت ص ث ف).

والمجهور لديه «حرف أشبع الاعتماد في موضعه ومنع

النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت. فهذه حال المجهورة في الحلق والفم» (الكتاب: 405).

والمهموس عنده: «حرف أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى النفس معه» (الكتاب: 405).

ويستخدم المحدثون هاتين الصفتين على أنهما تقابلان المصطلحين الصوتيين (Voiced) وهي الأصوات التي يتذبذب الوتران الصوتيان أثناء نطقها و(Voiceless) وتشمل الأصوات التي لا يتذبذب الوتران الصوتيان عند نطقها. إلا أنهم يختلفون فيما كان يعنيه سيبويه بالضبط في تعريفيه السابقين.

2 - الشدة والرخاوة وما بينهما:

الشديدة هي: (ء ق ك ج ط ت د ب).

الرخوة هي: (هـ ح غ خ ش ص ض ز س ظ ث ذ ف).

وما بين الشديدة والرخوة (ع).

يقول سيبويه: «ومن الحروف الشديدة وهو الذي يمنع الصوت أن يجري فيه وهي... وذلك أنك لو قلت ألحج ثم مددت صوتك لم يجر ذلك ، ومنها الرخوة وهي... وذلك إذا قلت الطسّ وانقض وأشباه ذلك أجريت فيه الصوت إن شئت، وأما العين فبين الرخوة والشديدة تصل إلى الترديد فيها لشبهها بالحاء» (الكتاب: 406). ويقابل الشديد (الصوت

الانفجاري أو الوقفي) والرخو (الصوت الاحتكاكي) لدى المحدثين.

3 - **المنحرف (ل)**

«والمنحرف وهو حرف شديد جرى فيه الصوت لانحراف اللسان مع الصوت ولم يعترض على الصوت كاعتراض الحروف الشديدة وهو اللام وإن شئت مددت فيها الصوت وليس كالرخوة لأن طرف اللسان لا يتجافى عن موضعه وليس يخرج الصوت من موضع اللام ولكن من ناحيتي مستدق اللسان فويق ذلك» (الكتاب: (406).

4 - **الأغن (م ن)**

«ومنها حرف شديد يجري معه الصوت لأن ذلك الصوت غنة من الأنف . فإنما تخرجه من أنفك واللسان لازم لموضع الحرف ؛ لأنك لو امسكت بأنفك لم يجر معه الصوت وهو النون وكذلك الميم»(الكتاب: (406).

5 - **المكرر (ر)**

«وهو حرف شديد يجري فيه الصوت لتكراره وانحرافه إلى اللام فتجافى للصوت كالرخوة . ولو لم يكرر لم يجر الصوت فيه وهو الراء» (الكتاب: 406).

6 - **اللينة (و ي)**

«ومنها اللينة وهي الواو والياء لأن مخرجهما يتسع لهواء الصوت أشد من اتساع غيرهما كقولك وأي والواو وإن شئت أجريت الصوت ومددت» (الكتاب: (406).

وبعض المحدثين يدرج هذين الصوتين مع «أشباه الصوائت».

7 - الهاوية (اي و)

«ومنها الهاوي وهو حرف لين اتسع لهواء الصوت، مخرجه أشد من اتساع مخرج الياء والواو لأنك قد تضم شفتيك في الواو وترفع في الياء لسانك قبل الحنك وهي الألف . وهذه الثلاثة أخفى الحروف لاتساع مخارجها ، وأخفاهن وأوسعهن مخرجاً الألف ثم الياء ثم الواو» (الكتاب : (406).

وفي اصطلاح المحدثين تندرج هذه الأصوات مع الصوائت أو الأصوات الصائتة أو الحركات الطويلة.

8 - المطبقة والمنفتحة

«فأما المطبقة فالصاد والضاد والطاء والظاء، والمنفتحة كل ما سوى ذلك من الحروف ، لأنك لا تطبق لشيء منهن لسانك ترفعه إلى الحنك الأعلى. وهذه الحروف الأربعة إذا وضعت لسانك في مواضعهن انطبق لسانك من مواضعهن إلى ما حاذى الحنك الأعلى من اللسان ترفعه إلى الحنك فإذا وضعت لسانك فالصوت محصور فيما بين اللسان والحنك إلى موضع الحروف.

وأما الدال والزاي ونحوهما فإنما ينحصر الصوت إذا وضعت لسانك في مواضعهن . فهذه الأربعة لها موضعان من اللسان وقد يبين ذلك بحصر الصوت .

ولولا الإطباق لصارت الطاء دالاً، والصاد سيناً، والظاء ذالاً، ولخرجت الضاد من الكلام لأنه ليس شيء من موضعها غيرها» (الكتاب: (406).

ويطلق المحدثون على هذين المصطلحين أيضاً المفخمة وغير المفخمة أو المرققة على التوالي.

ويفرق سيبويه بين قسمين من الأصوات العربية: فهو يعد لنا 29 حرفاً أو فونيماً وتسمى لديه «الحروف الأصلية» ثم يردف ذلك بأحرف أو أصوات أخرى تنقسم بدورها إلى قسمين هما: الحروف الفرعية المستحسنة والحروف الفرعية المستقبحة. يقول سيبويه بعد الحديث عن الحروف الأصلية:

«وتكون خمسة وثلاثين حرفاً بحروف هن فروع وأصلها من التسعة والعشرين وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار وهي: النون الخفيفة، والهمزة التي بين بين، والألف التي تمال إمالة شديدة، والشين التي كالجيم، والصاد التي تكون كالزاي، وألف التفخيم يعني بلغة أهل الحجاز في قولهم الصلاة والزكاة والحياة.

وتكون اثنين وأربعين حرفاً بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة من ترتضى عربيته ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشعر، وهي: الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين ، والضاد الضعيفة، والباء التي كالفاء، وهذه الحروف التي تممتها اثنين وأربعين

جيدها ورديئها أصلها التسعة والعشرون لا تتبين إلا بالمشافهة» (الكتاب: (406).

وهذه الأصوات الأربعة عشر بعضها أشكال سياقية للفونيمات الأصلية فألف التفخيم شكل من أشكال ألف المد، وألف الإمالة ظاهرة لهجية تجوز القراءة بها كما في قراءة ورش مثلاً.

أما الباء التي كالفاء أي الصوت /P/، والجيم التي كالكاف أي الصوت /g/ والشين التي كالجيم أي /3/ وهي الجيم المعطشة فهذه من اللهجات التي لا يؤخذ بها في اللغة العربية الفصيحة.

والنص السابق يوضح لنا بجلاء دقة ملاحظات سيبويه الصوتية إذ لا يكتفي في تحليله بفونيمات اللغة الفصحى الرئيسة بل يشير إلى التنوعات الصوتية التي قد تستخدم في نطاق الفصحى أو لأغراض أسلوبية أو لهجية أو سياقية أو غير ذلك.

ويلاحظ هنا أيضاً أن سيبويه يتحدث عن صوامت وصوائت ليس لها رموز كتابية في العربية ولذلك يشير إلى هذه الأصوات بأنها لا تحدث إلا في الكلام أو «المشافهة» على حد تعبيره.

وقد تلا سيبويه سلسلة طويلة من العلماء الذين أخذوا عنه المعلومات الصوتية دون إضافات أحياناً، أو مع إضافات

بسيطة أحياناً أخرى، نذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

ابن قتيبة (ت 276هـ) في كتابه (أدب الكاتب)؛ والمبرد (ت 285هـ) في كتابيه (الكامل) و(المقتضب)؛ وابن دريد (223 - 321هـ) في كتابه (الجمهرة)، وأبا علي القالي (- 356 228هـ) صاحب معجم (البارع في اللغة)، والأزهري (- 380 282هـ) صاحب معجم (تهذيب اللغة).

إلى أن نصل إلى أبي الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) الذي أخذ - صوتياً - الكثير عن الخليل وسيبويه إلا أنه أضاف إلى الدراسات الصوتية إضافات كثيرة في المصطلحات والتعريفات ومنهج التحليل وتقديم أفكار عامة أصيلة.

وابن جني هو أول من وضع مصطلح «علم الأصوات والحروف» (سر صناعة الإعراب : 9).

ومن أهم هذه الإضافات ما يلي:

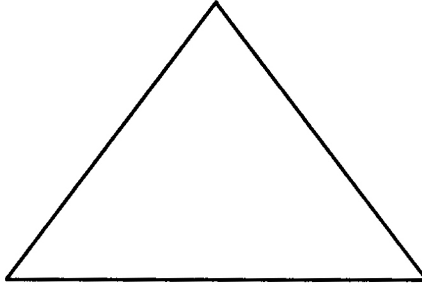
1 - لفظة «حرف» تعني عنده واحداً من ثلاثة مفاهيم:

أ - الفونيم أو الوحدة الصوتية أو الحرف أو الرمز الصوتي للحرف.

ب - الرمز الكتابي للفونيم أو للصوت أو الحرف المكتوب.

ج - اسم الحرف مثل: ألف، باء، تاء إلخ.

ويمكن توضيح ذلك بالمثلث التالي:



ويمكن أن نستشف مثل هذه المفاهيم من خلال التصريحات والإشارات لدى علمائنا القدامى. فمثلاً يقول ابن جني:

«كل حرف سميته ففي أول حروف تسميته لفظه بعينه؛ ألا ترى أنك إذا قلت «جيم» فأول حروف الحرف «جيم»، وإذا قلت «دال» فأول حروف الحرف «دال»، وإذا قلت " حاء " فأول ما لفظت به «حاء» وكذلك إذا قلت «ألف» فأول الحروف التي نطقت بها همزة: فهذه دلالة أخرى غريبة، على كون صورة الهمزة مع التحقيق ألفاً» (سر صناعة الإعراب: 42).

2 - يفرق ابن جني بين الكلام والكتابة، وهذا الرأي شبيه بما يقوله المحدثون وما يولونه من أهمية للكلام المنطوق وأنه هو الأصل وأن الكتابة إنما تأتي في المقام الثاني وأنها ما هي إلا محاولة لتدوين النطق الإنساني برموز كتابية.

يقول ابن جني: «وذلك أن واضع الخط أجراه في هذا على

اللفظ لأنه أصل للخط، والخط فرع على اللفظ» (سر صناعة الإعراب: 44).

3 - لعل ابن جني أول لغوي يعطينا تعريفاً للصوت، وهو جزء من اهتمامه بجانب الكلام المنطوق وأولويته في التحليل اللغوي، فهو يقول:

«اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً.

وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، وإذا تفطنت لذلك وجدته على ما ذكرته لك؛ ألا ترى أنك تبتدىء الصوت من أقصى حلقك، ثم تبلغ به أي المقاطع شئت، فتجد له جرساً ما، فإن انتقلت منه راجعاً عنه، أو متجاوزاً له، ثم قطعت، أحسست عند ذلك صدى غير الصدى الأول، وذلك نحو الكاف، فإنك إذا قطعت بها سمعت هنا صدى ما، فإن رجعت إلى القاف سمعت غيره، وإن جزت إلى الجيم سمعت غير ذينك الأولين» (سر صناعة الإعراب : 6).

4 - يعد ابن جني أول من فصّل القول في الحديث عن الحركات (أو الصوائت) القصيرة وحروف المد (الصوائت الطويلة). فقد وصفها وصفاً دقيقاً إلى حد كبير، وقارن فيما بينها وذكر أنواعاً متعددة من الصوائت القصيرة والطويلة. فهو يقول:

«اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين وهي الألف والياء والواو ، فكما أن هذه الحروف ثلاثة ، فكذلك الحركات

ثلاث وهي الفتحة والكسرة، والضمة ، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة.

ويدلك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، أنك متى أشبعت واحدة منهن حدث بعدها الحرف الذي هي بعضه، وذلك نحو فتحة عين عَمَر فإنك إذا أشبعتها حدثت بعدها ألف، فقلت: عامر... » (سر صناعة الإعراب: 17 وما بعدها).

وعن مخارج الحركات القصيرة يقول ابن جني:

«الفتحة أول الحركات وأدخلها في الحلق، والكسرة بعدها، والفتحة بعد الكسرة، فإذا بدأت بالفتحة وتصعدت تطلب صدر الفم والشفتين اجتازت في مرورها بمخرج الياء والواو» (سر صناعة الإعراب: 53).

ويشير إلى بعض الحركات الفرعية كما في قوله:

«تجد الفتحة مشوبة بشيء من الكسرة أو الفتحة منحواً بها إليهما ، وتجد الكسرة مشوبة بشيء من الضمة، والضمة مشوبة بطرف من الكسرة ولا تجد الكسرة ولا الفتحة مشوبة بشيء من الفتحة.

أما الفتحة المشوبة بالكسرة فالفتحة التي قبلها الإمالة نحو فتحة عين عابد وعارف، وذلك أن الإمالة إنما هي أن تنحو

بالفتحة نحو الكسرة فتميل الألف التي بعدها نحو الياء لضرب من تجانس الصوت، فكما أن الحركة ليست فتحة محضة، فكذلك الألف التي بعدها ليست ألفاً محضة» (سر صناعة الإعراب: 52).

5 - يضع ابن جني قاعدة ثابتة لطريقة نقل الصوت من مخرجه المتعارف عليه فيقول :

«وسبيلك إذا أردت اعتبار صدى الحرف أن تأتي به ساكناً لا متحركاً، لأن الحركة تقلق الحرف عن موضعه ومستقره وتجتذبه إلى جهة الحرف الذي هي بعضه، ثم تدخل عليه همزة الوصل مكسورة من قبله ؛ لأن الساكن لا يمكن الابتداء به، فتقول إك، إق، إج، وكذلك سائر الحروف» (سر صناعة الإعراب: 6 وما بعدها).

6 - «غالباً ما يستخدم ابن جني مسمى «الحلق والفم» أو «الحلق والفم والشفتين» ليعني جهاز النطق، فمثلاً هنا في معرض الحديث عن الصوائت الطويلة وطريقة نطقها يقول:

«والحروف التي اتسعت مخارجها ثلاثة: الألف ثم الياء ثم الواو، وأوسعها وألينها الألف؛ إلا أن الصوت الذي يجري في الألف مخالف للصوت الذي يجري في الياء والواو، والصوت الذي يجري في الياء مخالف للصوت الذي يجري في الألف والواو، والعلة في ذلك أنك **تجد الفم والحلق** في ثلاث الأحوال مختلف الأشكال.

أما الألف فتجد الحلق والفم معها منفتحين غير

معترضين على الصوت بضغط أو حصر، وأما الياء فتجد معها الأضراس سفلاً وعلواً قد اكتنفت جنبتي اللسان وضغطته وتفاجّ الحنك عن ظهر اللسان فجرى الصوت متصعداً هناك، فلأجل تلك الفجوة ما استطال.

وأما الواو فتضم لها معظم الشفتين وتدع بينهما بعض الانفراج ليخرج فيه النفس، ويتصل الصوت، فلما اختلفت أشكال **الحلق والفم والشفتين** مع هذه الأحرف الثلاثة اختلف الصدى المنبعث من الصدر، وذلك قولك في الألف (**أا**) وفي الياء (**إي**) وفي الواو (**أو**)» (سر صناعة الإعراب: 8).

7 - يعقد ابن جني مقارنة بين جهاز النطق عند الإنسان وآلتي الناي والعود لما في كل منهما من قدرة على عمل الأصوات وإخراجها، فهو يقول:

«ولأجل ما ذكرنا من اختلاف الأجراس في حروف المعجم باختلاف مقاطعها، التي هي أسباب تباين أصدائها، ما شبه بعضهم **الحلق والفم** بالناي، فإن الصوت يخرج فيه مستطيلاً أملس ساذجاً ، كما يجري الصوت في الألف غفلاً بغير صنعة، فإذا وضع الزامر أنامله على خروق الناي المنسوقة وراوح بين أنامله اختلفت الأصوات وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قطع الصوت في **الحلق والفم** باعتماد على جهات مختلفة كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة.

ونظير ذلك أيضاً وتر العود ، فإن الضارب إذا ضربه وهو مرسل سمعت له صوتاً، فإذا حصر آخر الوتر ببعض أصابع

يسراه أدى صوتاً آخر، فإن أدناها قليلاً سمعت غير الاثنين، ثم كذلك كلما أدنى أصبعه من أول الوتر تشكلت لك أصداء مختلفة، إلا أن الصوت الذي يؤديه الوتر غفلاً غير محصور تجده بالإضافة إلى ما أداه وهو مضغوط محصور أملس مهتزاً، ويختلف ذلك بقدرة قوة الوتر وصلابته، وضعفه ورخاوته، فالوتر في هذا التمثيل كالحلق، والخفقة بالمضراب عليه كأول الصوت من أقصى الحلق، وجريان الصوت فيه غفلاً غير محصور كجريان الصوت في الألف الساكنة، وما يعترضه من الضغط والحصر بالأصابع كالذي يعرض للصوت في مخارج الحروف من المقاطع ، واختلاف الأصوات هناك كاختلافها هنا" (سر صناعة الإعراب: 8 وما بعدها).

8 - ويؤكد ابن جني أن هذا التشبيه إنما هو للتوضيح وتقريب المفاهيم لذا يتبع الحديث السابق بقوله:

«وإنما أردنا بهذا التمثيل الإصابة والتقريب، وإن لم يكن هذا الفن مما لنا ولا لهذا الكتاب به تعلق، ولكن هذا القبيل من هذا العلم، أعني **علم الأصوات والحروف**، له تعلق ومشاركة للموسيقى، لما فيه من صنعة الأصوات والنغم» (سر صناعة الإعراب : 9).

ثانياً: علم الموسيقى وعلم الأصوات:

وهذا التشبيه الدقيق من ابن جني دليل على وجود علاقة تربط بين الموسيقى وعلم الأصوات.

وعلماء الأصوات المحدثون يدركون أيضاً مثل هذه العلاقة فيما يتعلق بإنتاج الأصوات واختلاف مخارج الحرو ، واختلاف أجراس الأصوات وكذلك ما يتعلق بالنبر والتنغيم التي تعد من أساسيات التركيب فوق القطعي أو البروسودي في الكلام.

ولعل الخليل بن أحمد أول من أدرك العلاقة بين الصوت (الحرف) والمقطع والإيقاع والنبر المقطعي عملياً.

فمفهوم الحرف الساكن والحرف المتحرك وأوزان الأفعال والأسماء وأوزان العروض وتفعيلاته كما في فعولن مفاعيلن مستفعلن فعلن تحمل هذه الأفكار وتعبر عن هذه الظواهر، ولكن بصورة ضمنية. فلا يمكن نطق هذه الأوزان دون نبر على المقاطع ودون تنغيم بحسب وظائفها ومواقعها في تراكيب الجمل الخبرية أو الاستفهامية أو التعجبية.

وينبغي أن لا يغرب عن البال أن علماءنا القدامى كانوا موسوعي الثقافة والفكر فمن المعروف أن ابن جني كان فيلسوف لغة إلى جانب كونه على معرفة واسعة بالعلوم الشرعية وكان - رحمه الله - أديباً وناقداً وعالم أصوات وعالم صرف ونحو وقراءات وعروض كما أن تحليلاته الصوتية واللغوية تنم عن معرفة وثيقة بالرياضيات والعلوم الفسيولوجية والتشريحية والفيزيائية المتوفرة في عصره. وله مؤلفات في بعض هذه العلوم وغيرها.

أما عن الخليل فيلخص لنا الدكتور عبدالله درويش حياته العلمية بقوله (المعاجم العربية: 13 وما بعدها).

«ولم يبرز الخليل في العلوم اللسانية من نحو ولغة وشعر فحسب بل كان له دراية واسعة بالعلوم الشرعية والعلوم الرياضية، وأكثر من هذا كان بارعاً في الموسيقى والنغم وإن نظرة واحدة إلى الطريقة التي وضع بها علم العروض الذي اتفق الجميع على أنه هو الذي ابتدعه دون سابق مثال لتدلنا على أن الخليل كان ذا عقلية مبتكرة، وقد روى لنا في هذا أنه كان قد مر يوماً بحدا، فاستهواه دق المطرقة المنتظم، فلما حاول أن يربط بين هذه النغمات الرتيبة وبين الأوزان في الشعر العربي تم له ذلك باختراع علم العروض، وكانت التفعيلات التي استعملها الخليل كموازين للشعر وتقطيع الأبيات على حسب تلك الموازين التي يؤدي أحياناً إلى شطر الكلمة الواحدة أو ضم كلمة مع أجزاء أخرى لتكون وحدة عروضية معينة...

وبالإضافة إلى براعة الخليل في اللغة والموسيقى نجد أنه كان أيضاً رياضياً عارفاً بعلم الحساب إلى حد يعتبر فيه سابقاً لأوانه، فقد ذكر أنه وضع محاولة ابتكر فيها وضع نظام حسابي خاص يكون من السهولة بحيث لو عرفته الجارية وذهبت به إلى السوق فإنه لا يستطيع أحد أن يغالطها في الحساب....

أما مؤلفات الخليل الأخرى فلم يصلنا منها شيء وقد

وردت أسماؤها متناثرة في كتب الطبقات وقد جمعتها دائرة المعارف الإسلامية في ستة كتب هي:

1 - النقط والشكل 2 - النغم 3 - العروض 4 - الشواهد 5 - الإيقاع 6 - الجمل.

ثالثاً: علم التجويد:

ترتبط دراسة الأصوات العربية - عند كثير من العلماء قديماً وحديثاً - بعلم التجويد الذي يعنى بأصوات القرآن الكريم وإجادة نقطه وأحكام الأصوات مفردة ومركبة. وعلى الرغم من تأخر التأليف في هذا العلم إلى القرن الرابع الهجري، إلا أنه ليس من المستبعد أن هذا العلم كان محفوظاً في صدور العلماء منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى كتب له أن يدون وينتقل من الصدور إلى السطور على يد العالم الناظم أبي مزاحم موسى بن عبيدالله بن يحيى الخاقاني البغدادي (ت 325هـ) في قصيدته الرائية المشهورة بالقصيدة الخاقانية (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 15).

وعلى هذا فإنه لا يمكن أن نقلل من أهمية تأثير هذا العلم على الدراسات الصوتية لدى علماء اللغة والنحو والصرف والأصوات منذ بداية التأليف اللغوي، وإن لم يذكر هذا التأثير صراحة.

وتكفي نظرة خاطفة في أي كتاب من كتب اللغة والنحو

دون أن نرى إشارة فيها إلى نصوص من القرآن الكريم مع تحليلها لغوياً أو صوتياً أو نحو ذلك.

ويشكل علم التجويد مصدراً ثرياً للدرس الصوتي العربي. وقام علماء التجويد من المتقدمين والمتأخرين بالتركيز على كثير من الظواهر مثل المد والقصر والغنة والوقف، والروم، والإشمام في الحركات، والتفخيم والترقيق، والإطباق، وأطوال الحروف المشددة، والإشباع، والقطع والوصل، والإدغام إلى جانب التفصيل في الحديث عن مخارج الحروف وصفاتها.

وبرع علماء التجويد في تأليف الكتب ونظم الألفيات أو القصائد الطويلة في أبواب التجويد وأحكامه.

ومن أهم ما تنفرد به كتب التجويد من دراسات للظواهر الصوتية ما يلي:

1 - تقسيم الأصوات إلى جامدة وذائبة:

بينما نجد علماء اللغة يستخدمون «الحروف» غالباً للدلالة على الصوامت «والحركات» للدلالة على الحركات القصيرة و«حروف المد واللينش للدلالة على الحركات الطويلة، وكذلك «الصوامت» و«المصوتات» للدلالة على الصوامت والصوائت على التوالي، نجد أن أكثر علماء التجويد يميلون إلى استخدام الحروف الجامدة للصوامت، والحروف الذائبة للصوائت.

2 - قياس المد

قام علماء التجويد بمحاولة ضبط النسبة بين الحركة

وحرف المد المقابل لها وأدركوا أن الفرق بينهما إنما هو الكمية أي في مقدار الزمن أو المدة الزمنية التي تستغرقها الحركة والمدّ الذي يقابله.

يقول علي القاري (ت 1014هـ):

«اعلم أن الألف مركب من فتحتين والواو مركب من ضمتين، والياء مركب من كسرتين ، فإذا أشبعت الفتحة يتولد منها ألف، وإذا أشبعت الضمة يتولد منها الواو، وإذا أشبعت الكسرة يتولد منها الياء» (المنح الفكرية: 50).

وهذا يشير إلى أن علماء التجويد يعدّون الصائت القصير (الحركة) هو الأساس في قياس الصوائت. وكما فعلوا هذا في المد الطبيعي كذلك قاموا بقياس المد الأطول في الألف والواو والياء، يقول ابن جني «ألا ترى أن الألف والياء والواو اللواتي هن حروف توامٌ كوامل، قد تجدهن في بعض الأحوال أطول وأتم منهن في بعض وذلك قولك: يخاف وينام، ويسير ويطير ويقوم ويسوم ، فتجد فيهن امتداداً واستطالة ما ، فإذا أوقعت بعدهن الهمزة أو الحرف المدغم ازددن طولاً وامتداداً وذلك نحو يشاء ويداء، ويسوء ويهوء، ويجيء ويفيء، وتقول مع الإدغام، شابّة، ودابّة، ويطيب بّكر، ويسير رّاشد، وتمودّ الثوب، وقد قوصّ زيد بما عليه..

أفلا ترى إلى زيادة الامتداد فيهن بوقوع الهمزة والمدغم بعدهن، وهن في كلا موضعهن يسمين حروفاً كوامل» (سر صناعة الإعراب: 17 وما بعدها).

وفي كلام ابن جني هنا ما يدل على أن المدين الطبيعي والأطول كلاهما يعد شكلين من أشكال الفونيم الواحد. ويقول القاضي (ت 1403هـ) عن المد المنفصل والمتصل:

(بما أنزل) هو مد مفصل.. والقراء الذين مذهبهم مدّ المنفصل متفاوتون في مدّه. فأطولهم فيه مداً ورش وحمزة، وقدر المد عندهما بثلاث ألفات والألف حركتان بحركة الأصبغ قبضاً أو بسطاً، فيكون المد عندهما ست حركات. ويليهما في المدّ عاصم، وقدر عنده بألفين ونصف أي بخمس حركات. ويليه الشامي والكسائي وخلف في اعتباره، وقدر عندهم بألفين أي بأربع حركات . ويليهم قالون والدوري على وجه المد لهما في المنفصل ، وقدر عندهما بألف ونصف أي بثلاث حركات.

هذا مذهب القراء العشرة في المد المنفصل. وأما مذهبهم في المتصل فإليك بيانه. فأما ورش وحمزة فيمدانه بمقدار ثلاث ألفات أي ست حركات، فلا فرق عندهما بين المنفصل والمتصل في مقدار المد، وأما عاصم فيمده كالمنفصل بقدر ألفين ونصف، وأما ابن عامر والكسائي وخلف في اختياره فيمدونه كالمنفصل أيضاً قدر ألفين، وأما قالون ودوري أبي عمر وابن كثير والسوسي وأبو جعفر ويعقوب فيمدونه قدر ألف ونصف وهذا كله مبني على ما ذهب إليه الداني وبعض العلماء أن للمد أربع مراتب (البدور الزاهرة: 15).

أما فيما يتعلق بطرق قياس الممدود فقد لخص الدكتور

الحمد أقوال علماء التجويد في طرق قياس زمن نطق الألف الذي أخذ أساساً لقياس مقادير المدود، وهي:

1 - أن تقول (آ) مرة أو مرتين أو أكثر كل مرة تساوي نطق ألف .

2 - العقد بالأصابع ولعل معناه الطرق بأي من الأصابع على الإبهام، كل طرقة تقابل نطق ألف.

3 - أن تعد عدداً فتقول: واحد، اثنان، ثلاثة.. إلخ..

4 - أن تمد صوتك بقدر قولك : ألف ألف.

5 - أو كتابتها، أي كتابة (أ) وليس كتابة (ألف) » (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 541).

3 - الحركات الفرعية:

العربية الأصلية ذكر في معرض حديثهم عن الصوائت سيبويه وابن جني عدداً من الصوائت الفرعية كألف الإمالة وألف التفخيم وغيرهما، وقد عرف علماء التجويد أنواعاً متعددة من هذه الصوائت التي مردها إلى اختلاف القراءات أو اختلاف اللهجات، وهذه الصوائت أقل شيوعاً وانتشاراً من الصوائت الأصلية، ومن هذه الصوائت:

أ - الفتحة المشوبة بالكسرة (سر صناعة الإعراب: 52).

ب - الكسرة المشوبة بالضمة.

ج - الضمة المشوبة بالكسرة .

د - الفتحة الممالة نحو الضمة .

هـ - ألف الإمالة المتوسطة .

و - ألف الإمالة الشديدة أو الكبرى (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 374).

4 - الغنة

لقد تناول النحويون واللغويون الغنة كما رأينا، وقد ساهم علماء التجويد أيضاً في شرح هذه الظاهرة من عدة جوانب.

أ - تشمل الغنة حرفي النون والميم الساكنتين والتنوين.

يقول مكي القيسي (ت 437هـ):

«حرفا الغنة وهما النون والميم الساكنتان. سميتا بذلك لأن فيهما غنة تخرج من الخياشيم عند النطق بهما، فهي زائدة فيها كالإطباق الزائد في حروف الإطباق وكالصفير الزائد في حروف الصفير ، فالغنة من علامات قوة الحرف ومثلهما التنوين» (الرعاية/ 131).

ب - ويضيف مكي القيسي في كتابه (الكشف عن وجوه القراءات السبع: 161 وما بعدها) أحكام النون الساكنة والتنوين والغنة فيقول:

«النون الساكنة والتنوين يجريان في الكلام والقرآن على ستة أقسام» وهي باختصار (المرجع السابق: 161 وما بعدها).

1) الإظهار قبل حروف الحلق (ء هـ ع ح غ خ).

2) الإدغام بدون غنة قبل اللام والراء.

3) الإدغام مع بقاء الغنة غير مدغمة قبل الميم.

4) الإدغام مع إظهار الغنة قبل الياء والواو.

5) القلب ميماً إذا لقيتهما باء.

6) الإخفاء مع بقية الحروف التي لم يتقدم لها ذكر.

رابعاً: التشريح والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)

مما سبق عرضه من مسميات أجزاء آلة النطق لدى النحويين واللغويين وعلماء التجويد، تجدر الملاحظة إلى تطابق معظم هذه الأسماء في كتبهم مع كتب التشريح والفسيولوجيا. بدءاً بكتب خلق الإنسان[8] ومروراً بكتب علماء التشريح والطب من أمثال علي المجوسي (وتوفي في نهاية القرن الرابع الهجري) وأبي بكر الرازي (ت 313هـ/925هـ)، وابن سينا[9].

فقد قام هؤلاء العلماء وغيرهم بوصف جهاز النطق عند الإنسان والأعضاء التي تكونه نظراً لأهمية هذه الأعضاء بالنسبة لمخارج الأصوات.

وهناك من علماء التجويد من يصرح بالأخذ من كتب الطب والتشريح مثل حسن بن اسماعيل بن عبدالله الموصلي المشهور بالدركزلي (ت 1327هـ) في كتابه (خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة) إذ يذكر أنه استفاد من كتب داود الحكيم كالتذكرة في الطب، والنزهة المبهجة في الطب، ومختصر

المسيحي في الطب أيضاً[10] بعنوان: في تشريح الحنجرة واللسان.

وللتمثيل على هذا أورد مقتطفاً من الفصل الثالث من كتاب أسباب حدوث الحروف (صص 66 وما بعدها) لابن سينا (370 - 428هـ) حيث يقول:

«أما الحنجرة فإنها مركبة من غضاريف ثلاثة..

فإذا تقارب الذي لا اسم له من الدرقي وضامّه حدث منه تضيّق الحنجرة، وإذا تنحى عنه وباعده حدث منه اتساع الحنجرة، ومن تقاربه وتباعده يحدث الصوت الحاد والثقيل.. وأما اللسان فيحركه عند التحقيق ثماني عضلات، منها عضلتان تأتيان من الزوائد السهمية التي عند الآذان يمنة ويسرة، وتتصلان بجانبي اللسان فإذا تشنجتا عرّضتاه، ومنها عضلتان تأتيان من أعالي العظم الشبيه باللام وتنفذان في وسط اللسان، فإذا تشنجتا جذبتا جملة اللسان إلى قدام فتبعهما جرم اللسان وامتد وطال، ومنها عضلتان تأتيان من الضلعين السافلين من أضلاع هذا العظم، تنفذان بين المعرضتين والمطولتين، ويحدث عنهما توريب اللسان، ومنها عضلتان موضوعتان تحت هاتين، إذا تشنجتا بطحتا اللسان، وأما تمييله إلى فوق وداخلاً فمن فعل المعِّرضة والمورِّبة».

وفي كتاب دي كوننج نصوص تشريحية وفسيولوجية عن تركيب الجسم الإنساني ووظائفه، كالعضل والدماغ والأنف

واللسان والحلق والصدر والرئة والأسنان والحنجرة وآلة السمع واللهاة وغير ذلك.

يقول الرازي في معرض حديثه عن هيئة الحلق:

«الحلق هو أقصى الفم يفضي إلى مجريين أحدهما من قدام وهو الحلقوم ويسميه المشرحون قصبة الرئة والآخر موضوع من خلف ناحية القفا على خرز العنق ويسمى المريء وفيه ينفذ الطعام والشراب، فأما الحلقوم فإنما يخرقه وينفذ فيه ومنه الريح الذي يدخل ويخرج بالتنفس.. وليست الرئة من آلات الغذاء بل من آلات التنفس.. وقد هيء في هذا الموضع (الحلق) آلة يكون بها الصوت وذلك أن الصوت إنما يكون من النفس وهو مادته وهيء في هذه المواضع موافقة لكون الصوت وليس لكون ضرب واحد فقط بل لكون جميع ضروبه ، منها العضو المسمى الحنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف تأليفاً موافقاً لكون الصوت والعضل والجسم الشبيه بلسان المزمار وهي أشرف آلات الصوت والعضل الكثير العدد المهيأ لكون الحركات التي يحتاج إليها في هذا الموضع فيكون من ضروب تشكله ضروب الصوت.

وهذه الأعضاء أعني قصبة الرئة والرئة كلها والصدر كله بجميع عضله وأغشيته والحجاب هيئت من أجل النفس ويكون بعد عن التنفس الصوت بالحنجرة والجسم الشبيه بلسان المزمار وبعد ذلك النغم والحروف بمعونة اللسان والشفة والأسنان

وغيرها مما في الفم» (ثلاث رسائل عربية في التشريح: 55 وما بعدها).

وقد قام بعض علماء التجويد والدراسات اللغوية بالإستعانة بالرسوم التوضيحية لجهاز النطق عند الإنسان مع الإشارة إلى أعضاء النطق والأصوات التي تصدر على طول المسافة بين الحنجرة والشفتين، وفيما يلي بعض ما وصلنا من علمائنا الأوائل من هذه الصور التوضيحية.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

خامساً: علوم الطبيعة والفيزياء

من أبرز العلماء المسلمين الأوائل في الفيزياء البيروني (973 - 1048م) والفارابي (870 - 950) والرازي (884 - 930م) والخيام (1044 - 1123م).

وأبو يوسف الكندي (800 - 873م) وإخوان الصفاء (القرن الرابع الهجري) وابن سينا.

وفي رسالة أسباب حدوث الحروف (صص 56 - 58) يتحدث ابن سينا عن سبب حدوث الصوت فيقول:

«الصوت سببه القريب تموج الهواء دفعة بسرعة وبقوة من أي سبب كان والذي يشترط فيه من أمر القرع عساه ألا يكون سبباً كلياً للصوت، بل كأنه سبب أكثري.. والدليل على أن القرع ليس سبباً كلياً للصوت أن الصوت قد يحدث أيضاً عن مقابل القرع وهو القلع، وذلك أن القرع هو تقريب جرم ما إلى جرم مقاوم له لمزاحمته تقريباً تتبعه مماسة عنيفة لسرعة حركة التقريب وقوتها.

ومقابل هذا تبعيد جرم ما عن جرم آخر مماس منطبق أحدهما على الآخر.. ولكنه إما يلزم في كلا الأمرين شيء واحد وهو تموج سريع عنيف في الهواء..

وفي الأمرين جميعاً يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقع هناك. وإن كان القرعي أشد انبساطاً من القلعي، ثم ذلك الموج يتأدى إلى الهواء الراكد في الصماخ، فيموجه فتحس به العصبة المفروشة في سطحه».

ويقول ابن سينا عن سبب حدوث الحروف (المرجع السابق صص (59 - 63).

«أما نفس التموج فإنه يفعل الصوت، وأما حال المتموج في نفسه من اتصال أجزائه وتملسها أو تشظيها وتشذبها فيفعل الحدة والثقل، أما الحدة فيفعلها الألوان، وأما الثقل فيفعله الثانيان. وأما حال المتموج من جهة الهيئات التي يستفيدها من المخارج والمحابس في مسلكه فيفعل الحرف. والحرف هيئة للصوت عارضة له يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع».

وفي هذا ما يذكرنا بقول ابن جني في تعريفه السابق للصوت (انظر أعلاه: ص 14).

ولعل ابن سينا يعد أول من أشار إلى إمكانية تركيب الأصوات وإنتاجها بطريقة آلية لا تعتمد على جهاز النطق الإنساني ففي المرجع السابق (ص 93 - 97) يشير إلى الحروف التي قد تسمع من حركات غير نطقية بقوله:

«وأنت تسمع **العين** من كل إخراج هواء بعنف عن مخرج رطب، **والحاء** عن أضيق منه وأعرض. **والخاء** عن حك كل جسم لين حكاً كالقشر بجسم صلب **والهاء** عن نفوذ الهواء بقوة في جسم غير ممانع كالهواء نفسه.

والقاف عن شق الأجسام وقلعها دفعة .. **والطاء** عن تصفيق اليدين بحيث لا تنطبق الراحتان بل ينحصر هناك هواء له دوي ويسمع عن القلع أيضاً مثله.

والتاء عن قرع الكف بأصبع قرعاً بقوة..

والراء عن تخرج كرة على لوح من خشب من شأنه أن يهتز اهتزازاً غيت مضبوط بالحبس.

واللام عن صفق اليد على رطوبة، أو وقوع شيء فيها دفعة حتى يضطر الهواء إلى أن ينضغط معه ثم ينصرف وتتبعه رطوبة، **والفاء** عن حفيف الأشجار».

سادساً: علوم الفصاحة والأدب وصعوبات الكلام واضطراباته

هذه العلوم لها صلة بالدراسات الصوتية إذ أنها تستقي من مادته المكونة للألفاظ نطقاً وتركيباً وأسلوباً. ومن أشهر علماء الفصاحة ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) إذ جمع بين دفتي كتابه (سر الفصاحة) كثيراً من معلومات سابقيه ومعاصريه من اللغويين والفلاسفة والمناطقة والنحويين وغيرهم وينقل عن كتاب سر صناعة الإعراب لابن جني كثيراً. ويخصص ابن سنان الخفاجي في أول كتابه فصلاً في الأصوات فذكر أنه عرض وليس بجسم (سر الفصاحة: 7) وأن الأصوات تدرك بحاسة السمع في محالها (المرجع السابق: 13) وعقد ابن سنان الخفاجي فصلاً في الحروف مبيناً مخارجها وصفاتها؛ وفصلاً في الكلام، وفصلاً في اللغة، وفصلاً في تعريف الفصاحة في اللفظة المفردة ثم في الألفاظ المؤلفة. ويفرق بين الفصاحة والبلاغة فيقول:

«والفرق بين الفصاحة والبلاغة، أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها إنها فصيحة، وكل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً، كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه» سر الفصاحة: 55 وما بعدها).

ومن شروط الفصاحة في اللفظة المفردة عنده:

«أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج.. وعلة هذا واضحة وهي أن الحروف التي هي أصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة.

ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، ولقرب ما بينه وبين الأصفر وبعد ما بينه وبين الأسود... ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير، جل كلام العرب عليه فلا يحتاج إلى ذكره، فأما تأليف الحروف المتقاربة.. منه الهفخع ، ولحروف الحلق مزية من القبح إذا كان التأليف منها فقط، وأنت تدرك هذا وتستقبحه كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان وبعض النغم من الأصوات (سر الفصاحة: 60 وما بعدها).

وقد سبقه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (- 255 155هـ) إذ تحدث بإسهاب عن الفصاحة والبلاغة والبيان

والخطابة والشعر وذكر صوراً متعددة من اللحن والحصر والعي، ويقول الأستاذ عبدالسلام هارون عن كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ:

وهو لا يغفل أن يتكلم في مخارج الحروف ، ويبين أثر سعة الشدق وأثر اكتمال الأسنان أو نقصها في البيان، وكذلك أثر لحم اللثة، وكذا أثر سقوط الأسنان، وينقل قول محمد الرومي: «قد صحت التجربة وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف منه إذا سقط أكثرها ويعقد باباً للحروف التي تدخلها اللثغة، وبين: أي لثغة أشنع وأيها أظرف» (مقدمة المحقق للبيان والتبيين: 8).

ويفرق الجاحظ بين لثغة الصبيان، والشيوخ بقوله: «والذي يعتري اللسان مما يمنع من البيان أمور: منها اللثغة التي تعتري الصبيان إلى أن ينشئوا، وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماجّ المسترخي الحنك المرتفع اللثة، وخلاف ما يعتري أصحاب اللكن من العجم، ومن ينشأ من العرب مع العجم، فمن اللكن ممن كان خطيباً أو شاعراً أو كاتباً داهياً زياد بن سلمى أو أمامة، وهو زياد الأعجم، قال أبو عبيدة: كان ينشد قوله:

فتى زاده السلطان في الود رفعة إذا غيّر السلطان كل خليل

قال: فكان يجعل السين شيناً والطاء تاء فيقول: «فتى زاده الشلتان..» (البيان والتبيين: 71).

وهناك ملاحظات إحصائية للأصوات والحروف في هذا الكتاب تظهر جلية في قوله وهو يتحدث عن مدى شيوع الراء في لغة العرب:

«ألا تريان كيف تجنب (أي واصل بن عطاء) الراء في كلامه هذا.. مع امتناعه من حرف كثير الدوران في الكلام» (البيان والتبيين: 16).

ويبين الجاحظ طريقة إحصائية لحصر الأصوات والحروف فيقول بعد أن يشير إلى الياء واللام والألف والراء:

«يزعم أن هذه الحروف أكثر تردداً من غيرها، والحاجة إليها أشد. واعتبر ذلك بأن تأخذ عدة رسائل وعدة خطب، من جملة خطب الناس ورسائلهم، فإنك متى حصّلت جميع حروفها، وعددت كل شكل على حدة، علمت أن هذه الحروف الحاجة إليها أشد» (البيان والتبيين : 22).

وهناك رسالة هامة في اللثغة للكندي[11] لخصها خليل إبراهيم العطية في كتابه «البحث الصوتي عند العرب»: 94 وما بعدها) فقال:

«ولفيلسوف العرب أبي يوسف الكندي (ت بعد 256هـ) رسالة في اللثغة.. وربما كانت رسالة الكندي الوحيدة من نوعها فيما نعلم - في العربية، تقع الرسالة في ثمانية أبواب تحدث الكندي في الباب الأول عن أعضاء النطق عند الإنسان، وفي الباب الثاني في صلة النطق بالحرف، وعرف اللثغة في

الباب الثالث بقوله «تغيير اللسان عن الحال الجاري المجرى الطبيعي» وإن ذلك عائد لأمرين هما: التشنج والاسترخاء، وقال : فأما التشنج فهو أن يأتي بألفاظ خارجة عن الجاري المجرى الطبيعي على غير نظام.. ووصف في الباب الرابع أصوات العربية فالدال في رأيه تحتاج إلى نغمة مع هزة بطرف اللسان على طرف الحنك ومقاديم الأسنان وفتحة ثم عطفة إلى داخل الحنك.

وخصص الكندي الباب الخامس للأصوات التي تصيبها اللثغة عند العرب وأورد منها عشرة عند الشيوخ هي: (الغين والسين والشين والكاف والضاد والجيم والحاء والزاي والقاف والراء) أما عند الأطفال فهي أكثر من ذلك لأن الطفل «إذا قلت بين يديه مرة ومرتين خبراً، حكى قولك في ذلك وهو لا يعلم أين ينبغي أن يضع لسانه من الأماكن الواجبة النطق»..

ويشير الكندي في الباب السادس إلى أسباب عيوب النطق. ويعدد مظاهر اللثغة ويسمى مراحلها فاللاثغ بالتاء المتمتم، واللاثغ بالجيم يقال له المدمدم، واللاثغ بالراء يقال له: ذا العقل، واللاثغ بالقاف يقال له ذا الحبس، وفي الباب السابع محاولة لمعالجة الألكن والأخن باعتبار أن الألكن من غلط في آلة النطق يعني - اللسان - لأن (العضل المحركة لهذا العضو لا تطيق حمله وتحركه وتنقله عن الأماكن الواجبة النطق) أما علة الأخن فإن النفس يسبق الخياشيم، ويعود الكندي في الباب الثامن من رسالته فيعرض وجوهها الثلاثة: وجهين

متعلقين بما سماه (النفس الناطقة) في حالتي قوتها وضعفها، وثالث الوجهين ويكون إما لزيادة آلة النطق وإما لنقصانه.

إن حديث الكندي عن عيوب النطق حديث عارف واصف معلل، ورسالته دالة على استيعاب واضح للثغة وسواها من عيوب النطق».

ولابن البناء (ت 471 رسالة مطبوعة بعنوان (بيان العيوب التي يجب أن يجتنبها القراء وإيضاح الأدوات التي بني عليها الإقراء) وهو يورد في هذه الرسالة عدداً من عيوب النطق مع شرحها وإيضاحها.

فهو يقول عن الترعيد مثلاً:

«ومن العيوب الترعيد وصفته تعلق الصوت بترديد الحنجرة» ويعلق الدكتور الحمد على هذا بقوله:

«ولعل ابن سينا يريد بقوله «ترديد الحنجرة» صفة الجهر، وهي النغمة الصوتية الناشئة عن اهتزاز الوترين الصوتيين في الحنجرة، التي تشكل جوهر أصوات المد، لاسيما الألف، التي يعرض لها العيب الصوتي المسمى بالترعيد، وهو اضطراب الصوت كأن الناطق يرتعد من برد أو مرض» (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 98).

سابعاً: علم الكتابة العربية

أدرك العلماء الأوائل صلة الكتابة بالنطق وصلة الصوت

المنطوق بالحرف المكتوب وأشاروا إلى الأصوات التي لا رموز لها كما تبين هذا مما سلف أعلاه (انظر صص 17 وما بعدها أعلاه).

ويورد ابن سنان الخفاجي النص التالي الذي يوضح أهمية الكلام والنطق وسبقهما للكتابة فيقول:

«وكان أبو العباس محمد بن يزيد المبرد لا يعتدّ بالهمزة ويجعل الحروف ثمانية وعشرين حرفاً، وقوله هذا عند النحويين مرفوض.

واعتلاله بأن الهمزة لا صورة لها مستكره غير مرضي لأن الاعتبار باللفظ دون الخط وهي ثابتة فيه، ولو أن العرب لا خط لها كغيرها من الأمم لم يمنع ذلك من الاعتداد بجميع هذه الحروف المذكورة» (سر الفصاحة : 19).

ويقول أيضاً:

«إن التالي للقرآن يوجد مع تلاوته كلامان: أحدهما من فعله والآخر هو كلام الله تعالى.. إن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه ولا يجوز عليه البقاء ولا يوجد إلا في المحل الواحد. والحكاية غير المحكي وإن كانت مثله، والقارئ لا يسمع منه إلا ما فعله، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير الكلام، وإنما هي أمارات للحروف، والحفظ هو العلم بكيفية الكلام ونظمه.. وإذا كان الكلام هو الصوت، والصوت لا يجوز عليه البقاء فكيف يقال إنه يوجد في قراءة كل قارئ

ومع الكتابة وغيرها ، ويدل أيضاً على أن الكتابة لا يوجد معها كلام ، وإنما هي أمارات الحروف بالمواضعة ، أن الاستفادة بالكتابة كالاستفادة بعقد الأصابع والإشارة وغيرهما من الأفعال التي تقع المواضعة عليها .

فلو كان لابد من كلام يوجد مع الكتابة لأجل الفائدة الحاصلة بها لوجب ذلك في جميع ما ذكرناه وذلك محال لا يحسن الخلاف فيه» (سر الفصاحة: 41 وما بعدها).

وقد مرت الكتابة العربية منذ نشأتها بتطورات عديدة منها ابتكار النقط والشكل وزيادة بعض الرموز كالشدة (ّ) وعلامة المد (~)وألف الوصل (آ) وكرسي الألف المقصورة (ى) ونبر الهمز (ئـ).

ولا ننسى أن نشير هنا إلى استخدام الحرف العربي بعد تطويره بالزيادة والحذف والتعديل في اللغات الأخرى، للوفاء بما جاءت هذه اللغات، ولقد نشط المسلمون في العالم الإسلامي آنذاك بتدوين لغاتهم - ولو جزئياً - بالحرف العربي المعدل.

وهذه مناسبة لأن نعيد النظر في إعادة استخدام الحرف العربي بعد تعديله وتطويره في الوقت الحاضر للناشئة وللأجيال القادمة حتى يتمكنوا من قراءة القرآن الكريم وكتب التراث الإسلامي العريق.

ولن يتم هذا المطلب إلا بعد القيام بالدراسات الصوتية

اللازمة لحاجة كل لغة من لغات الشعوب الإسلامية الكريمة. وهذا هو واجب علماء الصوتيات في هذه الشعوب من أجل تيسير استخدامها على أبناء الأمة الإسلامية.

ملاحظات وتقييم

فيما سبق قمت بعرض مختصر وسريع لاهتمام العلماء اللغويين الأوائل بالدراسات الصوتية وأوردت بعض ما قيل في هذا المضمار ولم يكن الهدف الاستقصاء وإنما أردت التمثيل لا الحصر.

وأورد هنا بعض الملاحظات على أقوال هؤلاء العلماء الذين كان لهم قصب السبق والريادة في مجال الصوتيات:

1 - كل ما قيل آنفاً لا يخرج عن واحد من العلوم الصوتية الحديثة التالية وهي:

- علم الأصوات النطقي (مخارج الحروف وصفاتها).
- علم الأصوات الفيزيائي (الفيزياء).
- علم الأصوات السمعي (الأذن والسمع).
- علم الأصوات العصبي (اضطرابات النطق والكلام).

ولا شك أن العلم الأول هو الذي شغل الباحثين الأوائل أكثر من غيره من العلوم الصوتية الأخرى. ولا يتسع مجال البحث لإيراد جميع هذه المؤلفات(12) وهذا لا يعني أن هؤلاء العلماء حصروا أنفسهم في هذا المجال فقط، بل

تعدوه إلى علوم أخرى. ولهم ملاحظات ثاقبة تنم عن اتساع أفق معرفتهم.

2 - الدراسات الصوتية لديهم متشعبة ومتنوعة ومبنية على مجموعة كبيرة من العلوم أوردت منها بعضها فقط وهي في مجموعها متداخلة ومترابطة ومتشابكة. فالمنهج الذي ساروا عليه والطرق التي اتبعوها ما كانت لتكون لولا خلفيات ساهمت في إبراز أفكارهم على الصورة التي رأينا جزءاً منها في هذا البحث.

وأرى أن من واجبنا نحو علمائنا ألا نبحث عن أعمالهم وأقوالهم فحسب وإنما أن نقرأ أيضاً ما بين هذه السطور وهذه الأعمال. وبدون هذا يظل فهمنا محدوداً وقاصراً. ويجب ألا يغرب عن بالنا دائماً أن علماءنا الأوائل كانوا ممن تنطبق عليهم صفة «الموسوعيين» وهي من سمات تلك العصور وتلكم الأجيال. ولعل هذا هو ما يحاول الغربيون أن يطبقوه في دراساتهم المعاصرة فيما يعرف بترابط العلوم وتشابكها : العلوم الإنسانية فيما بينها من جهة والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من جهة أخرى.

إن نظراتنا السطحية لأعمال المسلمين الأوائل ينبغي أن تتغير لندرس أعمالهم عن كثب وكأننا نعيش معهم ونزن بموازينهم ونقيس بمقاييسهم لا أن ننظر إليها من بعد ونحكم عليها من علٍ وفي كلتا الحالتين اضطراب وفهم ناقص.

3 - لقد رأينا فيما سبق كيف أن الدراسات الصوتية أثارت اهتمام عدد كبير من العلماء الأوائل لم نذكر منهم إلا القليل. لقد نظروا إليها من زوايا مختلفة وأبعاد متنوعة فكان أن تكونت لدينا معلومات كثيرة وطروحات عدة محاولة كشف هذه الظواهر الصوتية ومعرفة أحكامها وأسرارها.

وليس من المستبعد التعاون الكبير بين العلماء في العصر الواحد إذ كانوا يجتمعون في منتديات بلاطات الخلفاء والحكام العامرة؛ وليس من المستبعد أيضاً استفادة كل جيل من العلماء من الأجيال السابقة له. لذا نجد في كتب القدماء توثيق المعلومات في كثير من الأحيان؛ ورد الأقوال والآراء إلى أصحابها.

4 - القرآن الكريم هو محور جميع هذه العلوم بطريق مباشر أحياناً وغير مباشر أحياناً أخرى، وقد ركزنا على الجانب الصوتي لأهمية الأداء الصحيح وأبرز هذه العلوم هو علم التجويد وعلم القراءات. ولولا علم التجويد الذي أسهم بقسط أكبر في المحافظة على النطق الصحيح والأداء الفصيح لحدثت تغييرات كثيرة في طرق نطق الأصوات القرآنية بشكل خاص وأصوات اللغة الفصحى بشكل عام في العصور الإسلامية الأولى، وهذه مناسبة أيضاً للتأكيد على أهمية قراءة القرآن الكريم مجوداً باستمرار للمساهمة في الحفاظ على النطق الفصيح السليم للغة العربية.

5 - على الرغم من التقدم الذي أحرزه علماؤنا الأوائل في ميدان الدراسات الصوتية إلا أن هناك بعض الثغرات في بعض ملاحظاتهم، من ذلك:

أ - تسمية حروف المد بالألف الساكنة والواو الساكنة والياء الساكنة ، وفي هذا الوصف تناقض واضح لأن المد حركة وكيف للحركة أن توصف بالسكون!!

وقد يكون هذا بسبب تأثير الكتابة العربية أو تأثير النظرة العروضية للمقطع فهو إما ساكن أو متحرك، وعلى هذا فالألف تندرج تحت النوع الأول.

ب - يستخدم الرمزان الكتابيان الواو (و) والياء (ي) كصامتين أو صائتين وظيفياً، وفي هذا نوع من الإشكالية في الكتابة العربية إذ النظرة الحديثة تدعو لاستخدام رمز واحد فقط لكل فونيم وعلى هذا فإن (و) ترمز للفونيمين الواو الصامتة وواو المد وكذلك (ي) ترمز للياء الصامتة وياء المد.

6 - كثرة المصطلحات الواردة في كتب علمائنا الأوائل والحاجة إلى دراستها وتصنيفها وتنقيحها والاستفادة منها في عصرنا الحاضر.

7 - استخدم علماؤنا الأوائل الرسوم التوضيحية لإبراز جهاز النطق عند الإنسان وبيان أعضائه ومخارج الأصوات على طول امتداد هذا الجهاز من الحنجرة إلى الشفتين.

8 - يعد وصف الخليل للأصوات العربية وترتيبها ترتيباً

تصاعدياً من الحنجرة مروراً بالفم حتى الشفتين تصوراً طبيعياً ونتيجة لإدراكه أن الهواء الخارج من الصدر هو المسؤول عن إنتاج الصوت الكلامي، وقد حافظ من جاء بعده من العلماء على هذا النهج على الرغم من وجود اختلافات ضئيلة بينهم.

9 - حاول العلماء الأوائل تشخيص عيوب الكلام واضطرابات النطق، ومنهم من حاول علاجها.

يروي ياقوت الحموي (574 - 626هـ) في كتابه معجم الأدباء (12 : 67) أن عبيدالله بن محمد الأسدي المشهور بابن جرو كان لا ينطق الراء إلا غيناً فسأله أبو علي الفارسي «لم لا تقيم الراء؛ فقال: هي عادة للساني لا أستطيع تغييرها. فقال له أبو علي: ضع ذبابة القلم (طرفه) تحت لسانك لترفعه به وأكثر مع ذلك ترديد اللفظ بالراء، ففعل واستقام له إخراج الراء من مخرجها».

10 - هناك العديد من الظواهر التي لم يدرسها العلماء الأوائل مطلقاً أو أنها درست بشكل محدود نحو: النبر (الضغط على المقاطع) والتنغيم (موسيقى الكلام) والوقف والسكتات بأنواعها، وسرعة الكلام وبطئه والتقطيع في النثر والكلام العادي، ومما تجدر الإشارة إليه أن العروض قد غطى جانب التقطيع الشعري إلى حد كبير، كما أن أوزان الشعر لها أهميتها من حيث التنغيم، ويغطي نظام التفعيلات جانب النبر في الكلمات.

وما يقال في العروض يمكن أن يقال في النثر أيضاً ؛ إذ إن الموازين الصرفية للأسماء والأفعال تحمل في طياتها مواضع النبر في اللغة العربية.

11 - الكتابة العربية كتابة فونيمية في مجملها؛ إذ يمثل كل رمز كتابي أو حرف الشكل الرئيس للفونيم أو الصوت ، ويمكن تطويع الكتابة العربية وتعديلها لكي تكون صالحة لكتابة جميع لغات العالم.

وبهذه المناسبة أدعو إلى كتابة صوتية عربية عالمية مبنية على الحرف العربي القرآني على غرار الكتابة الصوتية العالمية Intertnational Phonetic Alphabet أو IPA المبني على الحرف اللاتيني وهو الذي يستخدم حالياً لكتابة جميع لغات العالم. وهناك محاولات مبدئية في هذا المضمار لاستخدام الحرف العربي الموسع يمكن الاستفادة منها في مشروع كبير وضخم مثل هذا.

12 - الحاجة إلى نبش كتب التراث والإستفادة منها في دراساتنا المعاصرة، فلاتزال هناك مخطوطات كثيرة جداً تقبع في مكتبات العالم المترامية الأطراف وبعضها في مكتبات خاصة، ونحن في حاجة إلى تجلية هذا التراث وتنقيته والاستفادة من مناهج أسلافنا وعلمائنا الأوائل ومصطلحاتهم.

ولابد من التعمق في مدلولاتهم وأفكارهم وقراءة ما بين السطور كما يجب أن تكون القراءة على أساس موسوعي

لأن علماءنا الأوائل كانوا مثقفين إذا اعتبرنا أن الثقافة هي الأخذ من كل علم بطرف ، وهذا ما ينعكس في كتاباتهم وأساليبهم وتوثيقاتهم.

13 - لا شك أن الدراسات الصوتية للغة القرآن الكريم بلغت شأواً كبيراً ووصلت إلى درجة عالية من الرقي العلمي، وكان لها تأثيرها الكبير في وضع ألفبائيات بعض لغات الشعوب الإسلامية كالجاوية والأوردية والكردية والهندية والفارسية وكثير من لغات الشعوب الإسلامية فيما وراء النهر، كما كانت الدراسات الصوتية بشكل خاص واللغوية بشكل عام مثار اهتمام العلماء اليهود في الأندلس وبعض أمصار العالم الإسلامي في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية فموسى بن ميمون وسعديا بن حيوج الفيومي يعدّان ممن تأثروا بالدراسات اللغوية والصوتية العربية ونقلوها إلى اللغة العبرية، وهذا أيضا مجال يستحق الدراسة والبحث الدقيق لنرى مدى تأثيرات الحضارة الإسلامية في الثقافات الأخرى.

14 - وهذه مناسبة أيضاً للتأكيد على ضرورة إعادة تدريس علم التجويد مبسطاً في المراحل الدراسية المختلفة في المدارس والجامعات للمساهمة في تقويم اللسان الفصيح وتشجيع استخدام اللغة الفصحى، وإذابة الفوارق اللهجية والعاميات، وتقوية الوعي الديني واللغوي الذي يكمن في التلاوة القرآنية الجيدة. وقد سعى البريطانيون

والأمريكيون؛ لأسباب مختلفة عن اللغة العربية، إلى تدريس ما يسمى بـ (Phonics) في المراحل التعليمية الأولى للمساعدة على نطق اللغة الإنجليزية نطقاً فصيحاً وكتابتها بطريقة دقيقة، وحققوا بذلك نجاحاً ملموساً في التقريب بين فصحياتهم ولهجاتهم.

توجه نحو المستقبل

تطورت الدراسات الصوتية الحديثة تطوراً كبيراً نظرياً وتطبيقياً ومختبرياً، وفي حين سبقنا الغرب إلى اختراع الآلات والأجهزة الصوتية ظللنا بعيدين عن مواكبة هذا التقدم التكنولوجي الكبير. وازدادت الفجوة اتساعاً بعد ظهور الحاسوب وكثرت برامج الصوتيات التحليلية والتركيبية وبرامج التعرف على الكلام والنطق ووسائل العلاج الإكلينيكي للإعاقات النطقية والكلامية، فأين نحن من هذه التطورات؟ وكيف تحدث هذه التطورات ونحن بمعزل عن أماكن صناعاتها، وبمنأى عن تطوير هذه الأجهزة والبرامج سواء في التخطيط أو التطبيق؟

لا ننكر أن هناك بعض الأبحاث التي عُملت على اللغة العربية ممثلة في فصحاها ولهجاتها الحديثة، إلا أن المشوار طويل جداً ويزداد طولاً وتزداد الفجوة عمقاً واتساعاً لبعد معظم علماء الصوتيات المسلمين المحدثين عن التطورات الحديثة وعدم متابعتهم لها بعد رجوعهم من البلدان الخارجية

التي درسوا بها وتدربوا على كثير من الأجهزة والمعدات الصوتية، بعد رجوعهم إلى بلدانهم ليقضوا فيها بقية حياتهم بعيداً عن الأجواء الأكاديمية الطبيعية.

وربما يرجع هذا إلى عدم توفر الإمكانات المادية أو البشرية أو عدم تضافر جهود الباحثين وعدم وجود التعاون فيما بينهم بالشكل الموجود في الغرب مثلاً .

لقد طورت المئات من وسائل تكنولوجيا الأصوات كالمطياف (Spectrograph) والراسم الإلكتروني لطبقات الصوت (Visipitch) والرسام الإليكتروني للحنك (Palatograph) والكيموغراف (Kymograph) والمنغوغراف (Mingograph) وكذلك الكثير من الدوائر الإلكترونية والبرامج الحاسوبية التي تعالج الصوت تحليلاً وتركيباً وتعرفاً عليه.

لقد آن للغة العربية أن تحتل المكان اللائق بها في مجال الصوتيات لو تضافرت جهود الأفراد من علماء الصوتيات وغيرهم والمؤسسات العلمية والقطاعات الخاصة في دعم الدراسات الصوتية العربية خدمة للغة القرآن الكريم وإكمالاً للمسيرة التي اختطها علماؤنا القدامى بما أوتوا من إمكانات محدودة جداً ومع ذلك كانوا رواداً في تخصصاتهم العلمية ومبدعين في أعمالهم ودراساتهم.

وهناك آلاف الأبحاث التي نحتاجها لدراسة صوتيات العربية من كافة جوانبها وزواياها النظرية والعملية، ولا حدود للبحث العلمي إلا نهاية خيال الباحثين.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن الأصوات العربية مفردة ومركبة يمكن دراستها صوتياً في المختبرات الصوتية وعلى درجة عالية من الدقة والقياس.

فعلى سبيل المثال الصوائت القصيرة والطويلة والأطول يمكن قياسها بحسب جزئيات الثانية (m/s) msec ميللي ثانية أو ألف جزء من الثانية، فيمكن تحليل قراءة مقرىء واحد أو أكثر في بعض أجزاء القرآن الكريم أو كامله، ويمكن أيضاً - بعد تحليل نطق عدد كبير من القراء - أن يوضع القياس الموحد ليكون مثل هذا المشروع فاتحة خير لجميع الدراسات الصوتية التي تأتي بعده.

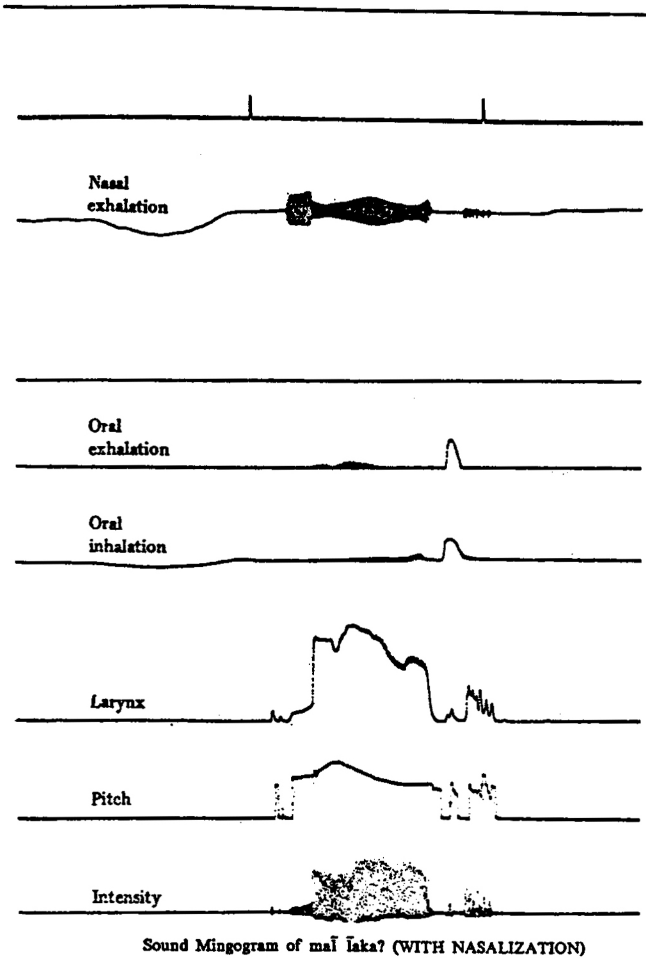
وإلى جانب تقييس الصوائت يمكن أيضاً وضع مقاييس موحدة للفونيمات القطيعة (الصوامت والصوائت) والفونيمات فوق - القطعية - (كالنبر والتنغيم والإيقاع والمقاطع وسرعة الكلام والوقف والسكتات الطويلة والقصيرة وهلم جرا).

نحن بحاجة إلى دراسات موسعة ، وليس هناك في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر - في حد نظري - المختبر الصوتي المتكامل الذي يشبع نهم علماء الصوتيات الجادين.

ولو تبنت إحدى الجامعات الإسلامية مثل هذا المشروع الخيّر الكبير فستكون نتائجه عظيمة للأجيال القادمة (بإذن الله تعالى) الذين سيسألون ماذا عملنا نحن لهم وماذا تركنا لهم من أعمال متطورة، وأفكار متقدمة مقارنة بأسلافنا وعلمائنا الأوائل. وبهذا أيضاً سنتمكن من ربط القديم بالجديد

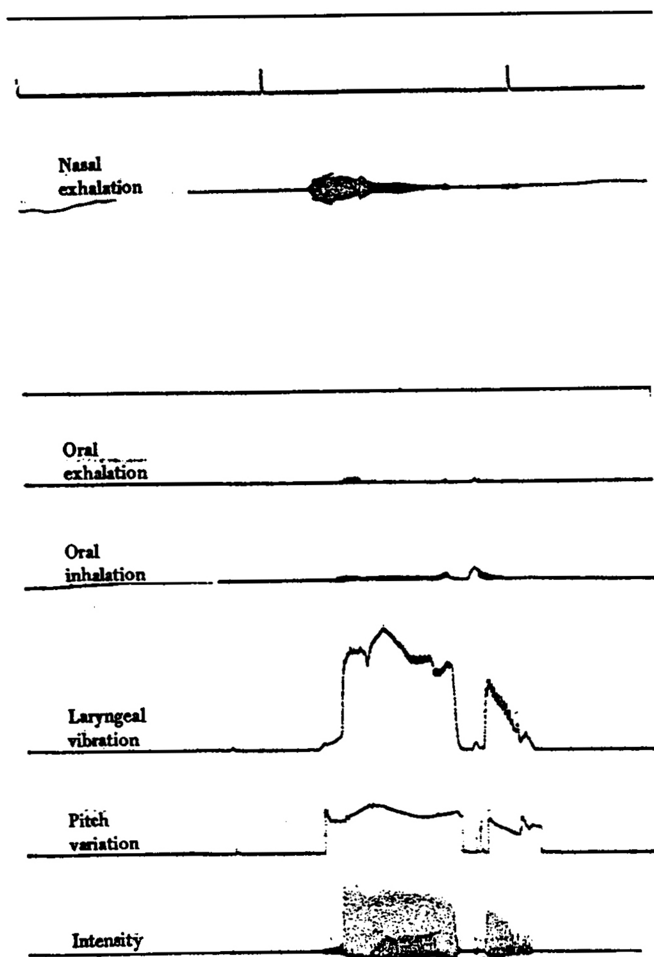
والماضي بالحاضر من أجل مستقبل أفضل لعالمنا الإسلامي الكبير .

وفي الصفحات التالية سنشاهد بعض نتائج التحليل الصوتي لبعض الأصوات والألفاظ العربية باستخدام عدد من التقنيات الحديثة والتي نأمل أن تساعد في تحليل اللغة العربية تحليلاً دقيقاً.



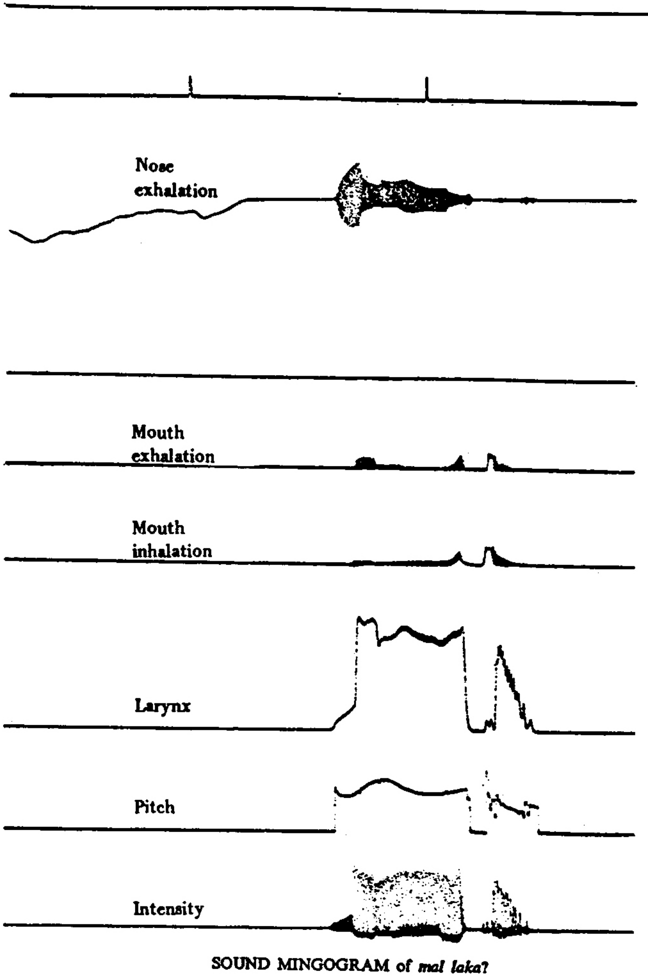
Sound Mingogram of maĪ Īaka? (WITH NASALIZATION)

رسم منغوغرافي لجملة: من لك؟ مع الإقلاب والغنة



Sound Mingogram of *mal laka*? (WITHOUT NASALIZATION)

رسم منغوغرافي لجملة: من لك؟ بالإقلاب وبدون غنة



SOUND MINGOGRAM of *mal laka*?

رسم منغوغرافي لجملة: من لك؟ مع الإدغام

(1) رسم طيفي لجملة (من خرجَ؟)
حيث النون الخفيد أو الخفيفة تظهر
متأثرة ببعض صفات الصوت
اللهوى (الخاء)

(2) رسم طيفي لجملة (من كتبَ؟)
فالنون طبقية لتأثرها بصوت
الكاف

(3) رسم طيفي لجملة (من قالَ؟)
فالنون لهوية لتأثرها بصوت القاف

(4) رسم طيفي لجملة (من يأكلُ؟)
فالنون غارية لتأثرها بالياء

(5) رسم طيفي لجملة (من جاءَ؟)
فالنون غارية أيضاً لتأثرها بصوت
الجيم

توصيات عامة

وأود في ختام هذه الورقة أن أقدم التوصيات التالية:

1 - ضرورة تكوين لجنة عليا على مستوى العالم الإسلامي للتخطيط اللغوي. والتخطيط اللغوي علم مستقل من فروع علم اللغة واللسانيات الحديثة . فالتخطيط أساس لتنظيم الأعمال والأولويات البحثية وتحقيق الأهداف المرجوة. وهذا يتطلب إنشاء أقسام أو معاهد للعلوم اللسانية والصوتية (اللسانيات والصوتيات) أسوة بما هو متوفر في جامعات الشرق والغرب.

2 - الاهتمام بدراسة الصوتيات العربية والتجويد بشكل حديث في المراحل الدراسية المختلفة، مع التركيز على استخدام جميع الوسائل العلمية الحديثة التي تساعد على تعليم اللغة العربية وسهولة تعلمها للناطقين بها ولأبناء الشعوب الإسلامية في كل مكان.

3 - العمل على إحياء التراث اللغوي والصوتي للغة العربية بتحقيقه ونشره وتصنيفه وتطويره حتى ننتفع به في دراساتنا وأبحاثنا الحاضرة؛ فنربط بذلك الماضي بالحاضر والقديم بالحديث إثراءً للعلم وتمجيداً وتخليداً لماضينا العريق.

والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

هوامش وتعليقات

1) لمزيد من التفاصيل عن العلوم والصناعات العربية الإسلامية ينظر في الكتب التالية:

أ - إحصاء العلوم للفارابي (ت 950م) .

ب - مفاتيح العلوم للخوارزمي (ت 387هـ/977م) .

ج - الفهرست لابن النديم (ت 395هـ) .

د - المقدمة لابن خلدون (ت 684هـ/1382م) .

2) الخصائص لابن جني (1:53).

3) المرجع نفسه (1:33).

4) المقدمة لابن خلدون (2:297).

5) المرجع نفسه (2:345).

6) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ، ص 21.

7) المحكم في نقط المصاحف لأبي عمرو الداني، ص 4.

8) نذكر من هذه الكتب التي تعطي تفصيلاً عن جميع أجزاء جسم الإنسان ودقائق ما يحويه من مسميات كل ذلك وأوصافه:

أ - كتاب خلق الإنسان لأبي سعيد عبدالملك بن قريب الأصمعي (125هـ - 210هـ).

ب - كتاب خلق الإنسان لأبي محمد ثابت بن أبي ثابت (من علماء القرن الثالث الهجري).

ج - خلق الإنسان لأبي إسحاق الزجاج (ت 311هـ) .

9) ينظر في هذا كتاب: ثلاث رسائل عربية في التشريح لبيتر دي كوننج.

10) نقلاً عن كتاب الدراسات الصوتية عند علماء التجويد (صص 106 وما بعدها).

11) نشرت هذه الرسالة (رسالة يعقوب الكندي في اللثغة) في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق محمد حسان الطيان، الجزء الثالث من المجلد 60، شوال 1405هـ/ يوليو 1985م صص 515 - 532.

12) ينظر كتاب (مخارج الحروف وصفاتها) للإمام أبي الأصبغ السماتي الإشبيلي المعروف بابن الطحان (ت 560هـ).

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

القرآن الكريم

- ابن أبي ثابت، أبو محمد ثابت ، كتاب خلق الإنسان ، سلسلة التراث العربي، الكتاب رقم 14، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965م.

- ابن أبي طالب القيسي، أبو محمد مكي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق أحمد حسن فرحات، عمان: دار عمار، الطبعة الثانية 1404هـ/1984م.

- ابن أبي طالب القيسي، أبو محمد مكي، كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محيي الدين رمضان، الجزء الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1404هـ/1984م .

- ابن البناء ، أبو علي الحسن بن عبدالله «بيان العيوب التي يجب أن يجتنبها القراء وإيضاح الأدوات التي بني عليها الإقراء»، مجلة معهد المخطوطات العربية بالكويت، المجلد 31، 1987م ، صص 7 - 58.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين (الجزء الأول)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة 1405هـ/1985م .

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دمشق: دار القلم، الجزء الأول، 1405هـ/1985م .

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار، بيروت: دار الكتاب العربي، 1371هـ/1952م .

- الحمد، غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، بغداد: مطبعة الخلود، سلسلة الكتب الحديثة، إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1406هـ/1986م.

- الخليل، الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بغداد: دار الرشيد للنشر، 1980م.

- الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1342هـ .

- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عزة حسن، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية 1407هـ/1986م .

- دي كوننج، بيتر (محقق ومترجم) ثلاث رسائل عربية في التشريح ترجمة إلى الفرنسية لنصوص عربية في التشريح وهي: الطب المنصوري لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت 313هـ/925م)؛ وكامل الصناعة الطبية لعلي بن العباس المجوسي (المتوفى في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري)؛ والقانون في الطب لأبي علي ابن سينا (ت 248هـ/1037م)، طبع في ليدن 1903م. أعاد طباعته معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت 1406هـ/1986م.

- الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، سلسلة ذخائر العرب، الكتاب رقم 50، القاهرة: دار المعارف، 1984م.

- الزجاج، أبو إسحاق، خلق الإنسان، صص 8 - 68، ضمن كتاب: رسائل في اللغة، تحقيق إبراهيم السامرائي، بغداد: مطبعة الإرشاد 1384هـ/1964م.

- السكاكي، أبو يعقوب يوسف (ت 626هـ) مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

- ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبدالله، سر الفصاحة، تحقيق علي فودة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1414هـ/1994م.

- سيبويه، أبو بشر عمرو، الكتاب، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الجزء الثاني، 1317هـ.

- ابن سينا، أبو علي الحسن بن عبدالله، أسباب حدوث الحروف، تحقيق محمد حسان الطليان ويحيى مير علم، دمشق: دار الفكر، 1403هـ/1983م.

- ابن الطحان، أبو الأصبغ السماتي الإشبيلي، مخارج الحروف وصفاتها، تحقيق محمد يعقوب تركستاني، المدينة المنورة: د.ن، الطبعة الثانية 1412هـ/1991م.

- العطية، خليل إبراهيم، في البحث الصوتي عند العرب، بغداد: دار الجاحظ للنشر، 1983م.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (259هـ/870م = 339هـ/950م) إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1949م.

- القاري، الملا علي بن سلطان محمد المكي، المنح الفكرية على متن الجزرية، القاهرة: المطبعة الميمنية، 1322هـ .

- قاسم، محمد وأحمد الحمصي، موجز علوم العربية، طرابلس، لبنان: جروس برس، 1994م.

- القاضي، عبدالفتاح بن عبدالغني، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة. المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1404هـ.

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، بيروت: عالم الكتب، الجزء الأول، د.ت.

- ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت 395هـ)، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، 1415هـ/1994م .

ياقوت الحموي ، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي (ت 626هـ) معجم الأدباء، الجزء الثاني عشر ، القاهرة : مطبوعات دار المأمون للدكتور أحمد فريد الرفاعي بك، 1355هـ/1936م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

-Al - Ani, Salman H. Arabic Phonology: An Acoustical and Physiological Investigation. The Hague: Mouton, 1970 .

- Bakalla, M. H. Ibn Jinni: An Arab Muslim Phonetician. Taipei & London: European Publications Press, 1982.

- Obrecht, Dean H. Effects of the Second Formant on the Perception of Valarization Consonants in Arabic. The Hague: Mouton 1968.

* * *

عثرات كبوات اليراع

2/3

عبدالجبّار توّامة

2/3

نتابع نشر الجزء الثاني من عثرات كبوات اليراع للدكتور عبدالجبار توامة. ونذكر أن الجزء الأول قد صدر بالعدد السادس رجب 1422هـ/سبتمبر 2001م ولأن الهوامش قد اعتراها سقط في العدد السابق فإننا ننشرها ثانية مصححة.

والله ولي التوفيق،،،

أيّما أفضل وأيُّهما أفضل؟

يذكر أبو تراب قول مصطفى جواد: (قل: أيّما أفضل العلم أم المال؟ و لاتقل أيهما أفضل العلم أم المال. وذلك لأن(هما) في قولك(أيهما) ضمير يعود إلى اسم ظاهر متأخر عنه لفظا ورتبة عودا غير مجاز مضافا إلى أن التركيب مخالف للمنطق اللغوي، فـ (أي) للاستفهام و(هما) إخبار ويكون الاستفهام عن الظاهر أول مرة، فإذا كرر الظاهر جاز لنا أن نستفهم عن ضميره، ولما لم يذكر الظاهر في هذه الجملة وضعنا مكانه (ما)، فقلنا أيما أفضل العلم أم المال؟[247].

وعقب أبو تراب قائلاً: (الاستفهام الكلامي يجب أن يذكر معه المستفهم عنه كي يصح الاستفهام سواء كان المستفهم عنه ظاهراً أم حاضراً.... فإذ قد ثبت أن المستفهم عنه يجب أن يكون مذكورا بعد أداة الاستفهام لم يجز لنا أن نستفهم عن شيئ غير مذكور بضمير الغائب، كقولك: أيهما أفضل العلم أم المال؟ لأن(هما) يرجع إلى شيء لم يذكر فكيف يرجع إليه

الضمير وهوغير مذكور، فلو ذكر قبله شيء يعود إليه الضمير جاز ذلك الاستفهام، كأن تقول: العلم والمال أيهما أفضل لديك؟، فلما لم يذكر قبل الضمير شيء يرجع إليه أقيم مقامه (ما) الزائدة، فتقول: أيما أفضل العلم أم المال؟ ليصح التركيب اللغوي)[248].

ولكن: من اللغويين المعاصرين من أجاز هذا الاستعمال، وهو الدكتور إميل يعقوب الذي يذكر أن النحاة بعد أن أوجبوا تقدم مرجع الضمير عليه ليعلم المعنى بالضمير عند ذكره بعد مفسره، اصطدموا بأمثلة كثيرة تخالف مذهبهم، فاضطروا إلى تقسيم التقدم إلى ثلاثة أقسام: تقدم لفظي، وتقدم معنوي (وهوتقدم الضمير على مرجعه لمقتضى معنوي، ومنه معنى الفاعلية المقتضى تقدم الفاعل على المفعول رتبة نحو ضرب غلامه زيد، ومعنى الابتداء المقتضى تقدم المبتدأ على الخبر نحو في داره زيد، ومعنى المفعول الأول المقتضى تقديمه على المفعول الثاني نحو أعطيت درهمه زيداً...إلخ)، وتقدم حكمي (وهو أن يكون المفسر (أي مرجع الضمير) مؤخراً لفظاً وليس هناك ما يقتضي تقدمه على محل الضميرإلاّ ذلك الضمير)، ثم قسموا التقدم اللفظي قسمين: التقدم اللفظي تحقيقاً نحو، ضرب زيد غلامه، والتقدم اللفظي تقديراً، نحو ضرب غلامه زيد، إذ (زيد) متقدم في اللفظ تقديراً، تقديراً لكونه فاعلاً، ثم قسموا التقدم المعنوي قسمين هما: أن يكون قبل الضمير لفظ متضمن للمفسر بأن يكون جزء مدلول ذلك اللفظ، نحو

الآية: ﴿**اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ (المائدة 8)، أي العدل لأن الفعل يدل على المصدر والزمان، وإن يدل سياق الكلام على المفسر التزاماً لا تضمناً، نحو الآية ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما**﴾ (النساء 11)، فإن سياق الكلام في الميراث، فلزم أن يكون ثمّ موروث، فجرى الضمير عليه من جهة المعنى، ثم حددوا مواضع تقديم الضمير على الظاهر في اللفظ والمعنى بسبعة مواضع أحدها جائز، والباقي واجب[249].

ويلاحظ د. إميل يعقوب بعد هذا أن تقديم الضمير على مرجعه من أساليب العربية، وقد أكدته شواهد عدة، ولعل البيت العربي القائل: (في بيته يؤتى الحكم) خير دليل على ذلك، وعليه يرى أن من يقول: (في ديوانه الأخير كتب الشاعر فلان كذا وكذا)، و(من يقول: أيهما أفضل الصناعة أم التجارة؟) لا يخطئ، حتى إن النحاة أجازوا مثلها، وفي هذا القول تكون (الصناعة والتجارة) بدلاً من (هما) في (أيهما)، وعودة الضمير إلى متأخر لفظاً ورتبة جائزة في البدل عند النحويين أنفسهم، وقد جمع النحاة مواضع عودة الضمير إلى متأخر لفظ ورتبته في البيت:

ومرجع الضمير قد تأخرا لفظا ورتبة وهذا حصرا

في باب(نعم) وتنازع العمل ومضمر الشأن و(رب) والبدل[250]

هذا وقد رد الدكتور محمد عبدالمطلب البكاء على د. مصطفى جواد في هذه المسألة بما يلي: ولكن ابن هشام ذكر

المواضع التي يعود فيها الضمير على متأخر لفظا ورتبة ومنها ما ندر استعماله، ولم يشر فيها إلى (أيّهما) بإقرار أو إنكار[251]، كما أن (أيّهما) وردت في كتب النحويين منها:

1 - قال سيبويه: (.... فهذا كله على معنى أيّهما أفضل....) الكتاب 171/3، 172، 180.

2 - قال ابن يعيش: (...أيّهما عندك...) شرح المفصل 151/8.

3 - قال المالقي: (...أيّهما قام...) رصف المباني 45، 13.

كما وردت في كثير من كتب الأدب ونصوص لغوية أخرى نجتزئ منها ما يلي:

1 - جاء في نهج البلاغة: (وسئل عليه السلام أيّهما أفضل العدل أو الجود؟) شرح نهج البلاغة 655/4.

2 - وجاء في العقد الفريد (وقيل لشريح: أيّهما أطيب الجوزنيق أو اللوزنيق؟، قال: لست أحكم على غائب) (العقد الفريد 106/1).

3 - وفي كتاب الأمالي: (ذكروا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه...أيّهما أطيب العنب أو الرطب....) (الأمالي للقالي 58/2).

4 - قال الجاحظ (وقيل لابنة إياس: أيّهما أشد الشتاء أم الصيف؟) الحيوان 224/5.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن (أيّهما) وردت دون وجه

يجيز ذلك، إلاّ أن تكون هناك فائدة بلاغية، يراد بها تهيئة ذهن السامع للاختيار وتعيين واحد من اثنين ابتداء، بخلاف (أيّما) فهي لاحتمال طلب تعيين واحد أو أكثر، أو احتمال إرادة المدح، كقولك: (أيّما رجل عرفتك)، واحتمال قصد الشرط كقولك: (أيّما فقير تشاهد فساعده)، وقوله تعالى: ﴿**أيّما الأجلين قضيتُ فلا عدوانَ عليّ**﴾ (القصص 28)، أو طلب التعيين والاختيار،قال رجل لابن العباس رحمه الله: (أيّهما أحبّ إليك: رجل قليل الذنوب قليل العمل، أو رجل كثير الذنوب كثير العمل) (البيان والتبيين 94/2).

وبغياب هذه الفائدة يكون ما أشار إليه د.مصطفى جواد هو القياس. وقال ابن جني :(إذا تعارض السماع والقياس، نطقت بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تقسه في غيره)[252] الخصائص 117/1.

والحقيقة أن ورود نصوص فصيحة باستعمال (أيّهما) مع متأخر لفظا ورتبة يسوغ استعمال المحدثين اليوم له، ولاداعي للقول بالغرض البلاغي الذي أشار إليه د. البكاء.

ويلاحظ بعد هذا أن هذا الاستعمال المخطأ قد استعمل في كتب النحو، ففي كتاب التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري مسألة: (أيّهما أسبق الإعراب أم حركات البناء؟) ص 170، وهو نفس العنوان الوارد في كتاب (مسائل خلافية في النحو للعكبري ص 106).

رجعيّ وتقدّميّ

قال أبو تراب: (وكثر استعمال كلمة (الرجعيّ) ضدّ (التقدميّ)، وهو خطأ، وهم يقصدون بالرجعيّ: المتأخّر عن ركب الحضارة المتمسّك بالأمور البالية، لكنهم نسبوه إلى الرجع، وهو مصدر الفعل المتعدي رجع يرجع رجعا..... وأما الفعل اللازم رجع يرجع أيضاً، أي تأخر وارتد - فمصدره رجوع، فإذا أرادوا النسبة إلى مصدر هذا الفعل فالصواب أن يقولوا: فلان رجوعي لا رجعي، لأن الرجعي نسبة إلى فعل متعد بمعنى الإعادة ومعناه المعيد، وهذا ليس مرادهم، وإنما مرادهم المتأخر الناكص، إذن فليقولوا: رجوعي نسبة إلى فعل لازم، وكلا الفعلين اللازم و المتعدي سواء في اللفظ.... ومصدر الفعل المتعدي هو الرجع ومصدر الفعل اللازم هو الرجوع، فلما كان المراد في النسبة هو مصدر اللازم لا المتعدي تعين أن يكون الصواب رجوعيا، وأن يكون الخطأ رجعيا كما هو شائع ذائع.... والذي منع من استعمال الرجعي منسوبا إلى مصدر الثلاثي المتعدي هو أن المراد الفعل اللازم لإفادة النكوص والتأخر ومصدره الرجوع ليقابل الفعل اللازم (تقدّم)، ومصدره (التقدّم) وهما غير تقدمه المتعدي ومصدره التقدم أيضا غير المرادين هنا، فالرجوع واضح المعنى[253].

وفي هذا الكلام نظر فحواه:

- أن استعمال(رجعيّ) بمعنى (رجوعيّ) شاع شيوعاً هائلاً، دعا بعض اللغويين المحدثين إلى تصحيحه، فهذا د.إبراهيم

السمرائي يرى أن من الجديد الذي قذف به المستعملون وجرى عليه الاستعمال ومن الواجب أن نفسح له مكاناً في كتبنا اللغوية، لأنه صار من مادة هذه اللغة قول الناس اليوم: (الرجعية) ، الذي هو مصدر جديد مبني على طريقة المصدر الصناعي للتعبير عن معنى جديد هو الميل للأفكار القديمة وعدم الإقبال على الجديد في الفكر والعمل، وصاحب هذه الصفات (رجعي) ، وعلى هذا فهذه معان جديدة استفيدت من هذه الكلمة المترجمة لاينبغي أن تغفل في عربيتنا الحديثة، ذلك أنها تؤلف هي وغيرها مادة مهمة في لغة الصحافة والوثائق وغير ذلك[254].

ويذكر د.مسعود بوبو تحت عنوان: (الرجوع مصطلحا) أنهم اشتقوا من هذه المادة مصدرا جديدا مبنيّا على غرار المصدر الصناعي فقالوا (الرجعية) ، بمعنى التمسك بالأفكار القديمة وعدم القبول بالأفكار الحديثة المستجدة، يقابله في المصطلح المشتق مثلها (التقدمية) التي يرى أنصارها في الرجعية تخلفا وعودة بحركة الحياة إلى الوراء، وأن اللفظتين مما لم تذكره المعاجم القديمة[255]. ويرد الدكتور إميل يعقوب على تخطيء مصطفى جواد ومحمد العدناني لمن يقول (حاكم رجعي بحجة أن مصدر الفعل(رجع) هو (الرجوع) أو (الرجعى) ، وأن (الرجعي) هي نسبة إلى (الرجعة) بمعنى الإيمان بالرجوع إلى الدنيا بعد الموت، أو إلى (الرّجع) بمعنى الصرف والرد. فيذكر أن المعجم الوسيط قد أثبت كلمة

(الرجعي) بالمعنى المحدث: (.. من يذهب مذهب سلفه ولا يساير الزمن (محدثة)). ويستحسن د.يعقوب هذا الاثبات الذي يرفع الخطأ عن ملايين الناس التي تستعمل الكلمة بالمعنى المحدث[256].

- وفضلا عن شيوع هذا الاستعمال شيوعا أدى بالمعجم الوسيط إلى إجازته بوصف (الرجعي) مشتقاً من المصدر (الرجعية)، وهي البقاء على القديم في الأفكار والعادات دون مسايرة التطور (محدثة)[257]، يمكن إجازة هذا الاستعمال كما أجيز الاستعمال (الأثر الرجعي)، وهو في التشريع؛ سريان القانون الجديد على المدة التي سبقت صدوره[258]، على النحو التالي:

1 - مصدر الفعل اللازم والمتعدي من (رجع): قال الفيومي: (رجع من سفره وعن الأمر يرجع رجعاً ورجوعاً ورجعى ومرجعاً، قال ابن السكيت هو نقيض الذهاب، ويتعدى بنفسه في اللغة فيقال رجعته عن الشيء وإليه، ورجعت الكلام وغيره أي رددته، وبها جاء القرآن.ثم قال بعد هذا: والرجعة بالفتح بمعنى الرجوع، وفلان يِؤمن بالرجعة أي بالعودة إلى الدنيا، وأما الرّجعة بعد الطلاق، ورجعة الكتاب بالفتح والكسر... وطلاق رجعي بالوجهين أيضاً)[259].

وقال السرقسطي: (ورجع رجوعا من سفر أو عن أمر. قال أبو عثمان: وزاد يعقوب ورجعاً ومرجعاً ورجعى، وكله نقيض الذهاب)[260].

إذن، هذا الكلام صريح في أن مصدر رجع الذي بمعنى عاد في المعاجم القديمة هو الرجع والرجوع والرجعة والرُجعة، ومن هنا قالوا قديماً الطلاق الرجعيّ نسبة إلى الرجع أو الرجعة، ولهذا يسوغ بسهولة ووضوح استعمال المحدثين للرجعيّ بأنه من النسبة إلى الرجع أو الرجعة بمعنى العود أو إلى (الرجعة).

وهذا يعني أن مصدر فعل (رجع) اللازم منه والمتعدي قد جاء متداخلاً. وفي كتاب سيبويه ورد أن «فَعَلَ» إذا كان لازماً يأتي مصدره على «فعول» وعلى «فعْلْ» كالجلوس والسكوت والوثوب، والسكت والعجز والحرد»[261].

ويرى الدكتور جميل الملائكة في هذين المصدرين رأياً طريفاً جداً مفاده أن ما تناقله النحاة منذ ظهور علم النحو، من أن (فعول) يطّرد مصدراً لـ (فَعَلَ) اللازم، ويأتي بعده (فعْل)، غير صحيح، وقام بإجراء عملية إحصائية على أفعال مادة الباء في معجمي المنجد والوسيط اللذين يوردان الفعل مع المصدر، وأساس البلاغة ومختار الصحاح، وتوصل إلى نتيجة هامة جدا، هي أن المصدر بزنة (فَعْل) أكثر ترددا منه بزنة (فعول) في العيّنة، فقد جاء «فَعول» بنسبة 43.9%، و«فعْلْ» بنسبة 76.5%، وهذا يؤكد أن هذا المصدر هو الغالب في مجموعة هذه الأفعال في المعجم، وبهذا يرى الدكتور جميل الملائكة أن مصدر (فعول) لايمكن أن يعد مطّرداً و لا غالباً ولا كثيراً، كما هو عليه سائر النحاة، وأن المصدر (فَعْل) هو الغالب، وهو أدعى للقياس عليه، ورأى أن بيت ابن مالك:

وفَعَلَ اللازم مثل قعدا له فعول باطراد كغدا

يجب أن يحور إلى:

وفَعَلَ اللازم مثل عتب فَعْل له كالمتعدي غلبا[262]

ولم تتفق أغلب المعاجم على جعل (الرجوع) مصدرا لـ(رجع) اللازم و«الرجع» مصدراً لـ «رجع» المتعدي، بل إن كثيرا من المعاجم تقول إن مصدر «رجع» اللازم هو «الرجوع والرجع والرجعة والرجعى» ويؤيد ذلك ما ورد في لغة العرب من شعر ونثر، قال المزرد أخو الشماخ:

ليالي إذ تصبي الحليم بدلها ومشي خزيل الرجع فيه تفاتل

وهذا البيت من أبيات «المفضليات»، قال محققاه أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون في الهامش: «الرجع: الرجوع يريد أنها تهتز في مشيتها للين عظامها»[263].

وقال الهمذاني: (ويقال كانت لفلان رجعة إلى منزله وعودة وقفلة، وأنا منتظر رجعة فلان وأوبته وكرته)[264].

هذا، ويلاحظ أن «الرجعة» مصدر مثل العودة وزناً ومعنى، و«الرجوع» مثل العود، ومثل الفيئة بمعنى «الرجوع»، والفقهاء يقولون طلاق «رجعي» يقصدون «رجوعي»، فهل يخطأ الفقهاء قاطبة وقد فشا فيهم هذا المصطلح الفقهي منذ القديم كما فشا مصطلح «رجعي» السياسي عند المحدثين.

وأقول بعد هذا: لما كان مصدر (نكص) النكص والنكوص والمنكص، و(عاد) العود والعودة والمعاد، وهما جميعا بمعنى (رجع)، يكون كذلك المصدر (رجع) الرجوع والرجع والمرجع والرجعة.

ويقول أبو تراب: (ولايصح أن يكون (الرجعي) منسوباً إلى (الرجعة) وهي مذهب أهل الباطل يؤمنون بالرجوع إلى الدنيا بعد الموت والعياذ بالله. قال مصطفى جواد، ويقولون للرجل المتمسك....... فالرجعة صارت مصطلحا وذلك ضد ما يريد القائل، لأن الحياة بعد الموت تجدد وتقدم فاستعماله خطأ مبين)[265].

وهذا الكلام خطأ مبين لأن اللفظ (الرجعة) قبل أن يكون مصطلحا هو مصدر للفعل (رجع) بمعنى الرجوع، وهو قد قال: (الرجعة هي مذهب أهل الباطل يؤمنون بالرجوع إلى الدنيا)، فالعلاقة واضحة ما بين المعنى الاصطلاحي واللغوي، والرجعة مصدر استخدم ههنا بمعنى الرجوع لغة، فليفهم ذلك.

جاء في المعجم الفلسفي في شرح مصطلح الرجوع وما يتفرع عنه: (الرجوع هو العود إلى ما كان عليه مكاناً أو صفة أو حالاً.... أما الرجعة فهي الرجوع إلى الحياة بعد الموت، والرجعي هو المنسوب إلى الرجعة، وعند المحدثين من يذهب مذهب سلفه ولا يساير الزمن، ومنه الرجعة أي الجري على مذهب السلف في الأفكار والعادات دون مسايرة التطور)[266]، ثم يشرح مصطلح (الرجوع الأبدي) بأنه نظرية

رواقية خلاصتها أن الأشياء ترجع بعد انقضاء الآلاف من السنين إلى ما كانت عليه أولا، ولهذه النظرية في تاريخ الفكر عدة أشكال: شكل ديني كقول بعض الملل بالرجعة، أي بالرجوع إلى الحياة بعد الموت، وشكل فلسفي كما في مذهب هرقليطس ومذهب الرواقيين»[267].

هذا، وقد أصبح (الرجوع) مصطلحاً في علم النفس اسمه «قانون الرجوع»، وهناك «الرجوع» الذي يطلق على انتقال الفكر من النتائج إلى المقدمات، ومن المعلولات إلى العلل، ومن المركب إلى البسيط، ويرادفه التحليل. وفي علم الحياة وعلم النفس يطلق على تبديل الكائن الحي تبدلاً مضاداً لاتجاه التطور)[268].

- أما الرجعيّ: فهو الذاهب إلى الوراء في المكان (كالمشي الرجعي)، أو الزمان (كفقدان الذاكرة الرجعي)... والرجعي بالمعنى القدحي هو الذي يريد أن يعيد المجتمع إلى حالة سابقة أو في حالته الحاضرة، نقول رجل رجعي وفكر رجعي، وقانون رجعي، وقد بين أوغست كونت أن المدرسة الرجعية تحاول إحياء القديم بتطبيق المبادئ التي أدت إلى زواله[269].

وهذا يعني أن (الرجوع) قد يعني هذه المصطلحات، أنتخلّى عن معناه اللغوي، ونقول إنه لا يجوز الوصف برجوع لأن (الرجوع) هو مصطلح في علم النفس و علم الحياة والمنطق والفلسفة؟.

استلم و تسلّم

يخطّئ أبو تراب استعمال الناس الشائع اليوم للفعل (استلم) بمعنى (تسلم)، أي أخذ، قال: (ويستعملون: (استلم) بدل (تسلم) وهو خطأ شائع والاستلام لايعني الأخذ بل يعني اللمس باليد والتقبيل ..)[270].

ثم استظهر على تخطيئه لهذا الاستعمال بأقوال اللغويين القدامى و ببعض النصوص الحديثية[271]، ثم ذكر أن أسعد داغر قال في كتابه «تذكرة الكاتب» عن هذه اللفظة: (ويقولون استلم فلان الشيء وأمضى وصول الاستلام وهو شائع مستفيض بين كثير من الكتاب فيستعملون هذا الفعل و مشتقاته بمعنى الأخذ والتناول على خلاف المعنى الموضوع له وهو اللمس بالتقبيل أو باليد أو المسح بالكف، ومنه تيمن الحجاج في مكة المكرمة باستلام الحجر الأسود الذي قيل له ذلك لأنه اسودّ من لمسهم له عند استلامه)[272].

وقد سبق أبا تراب إلى تخطيء هذا الاستعمال عدة لغويين منهم أنستاس ماري الكرملي في مجلة «لغة العرب» التي كان يصدرها في بداية هذا القرن حيث ذكر أن «استلم الشيء» بمعنى (تسلمه) غير فصيح[273]، ومن المعاصرين نجد الدكتور أحمد مختار عمر الذي ذكر أن (استلم) بمعنى اللمس، وأن (التسلم) هو الأخذ وأنه على هذا يتبين خطأ من يقول: استلمت من فلان كذا.. أو استلمت أوراق الطلاب،

ورد على من حاول تصحيح هذا الاستعمال بنقول من بعض المعاجم الحديثة بأن لا حجة له فضلاً عن أن التسوية بين اللفظين تنافى الدقة الدلالية[274] ونجد أيضاً زهدي جارالله الذي يذكر أن (استلم الرسالة) خطأ و الصحيح هو (تسلم الرسالة لأن الاستلام هو اللمس باليد أو المسح بالكف كما في الحديث: (إنه طاف بالبيت يستلم الأركان بمحجنه ثم يجذبه إليه)، وكما في قول الفرزدق:

يكاد يمسكه عرفان راحته ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم[275]

وفي المقابل للمخطئين نجد من صحّح هذا الاستعمال وصوّبه فهذا محمد العدناني الذي يذكرأن صاحب متن اللغة يقول: (استلم الشيء وتسلمه بمعنى واحد وعلى فرض أن (استلم) لم ترد صريحة بمعنى تسلم، فالقياس لايمنع منها ،وصريح قول الأزهري أنه بمعنى التناول، يؤيد ذلك)[276].

أقول في الرد على من خطأ استعمال (استلم) بمعنى (تسلم): إن هذا الاستعمال كان حقه أن تسجله المعاجم الحديثة ولاسيما المعجم الوسيط الذي أخذ أصحابه على أنفسهم التعبير عن الحاضر أصدق تعبير وذلك بجعل هذا المعجم مجدّداً معاصراً، يضع ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الجاهلية وصدر الإسلام، ويهدم الحدود الزمانية والمكانية التي أقيمت خطأ بين عصور اللغة المختلفة[277]، ويحرر السماع من قيود الزمان والمكان ليشمل ما يسمع اليوم من طوائف المجتمع، ويعتد بالألفاظ المولدة، ويسوّيها بالألفاظ

المأثورة عن القدماء ولا يكون كالمعاجم الأخرى - قديمة وحديثة - في وقوفها عند حدود معينة من المكان والزمان لا تتعداها ولاسيما الحديثة التي قد تصوّن معظمها عن إثبات ما وضع المولدون والمحدثون في الأقطار العربية من الكلمات و المصطلحات والتراكيب حتى قرّ في نفوس الدارسين أن اللغة قد كملت في عهد الرواية واستقرت في بطون هذه المعاجم[278].

وإنه لخطأ شنيع و جناية كبرى على لغتنا العربية أن يكرر لغويونا اليوم نفس الخطأ الذي ارتكبه لغويونا الأسلاف قدماء ومتأخرين عندما منعوا تسجيل جديد اللغة أو محدثها ومولّدها عن حسن نية، فحرموا معاجم العربية بذلك من ثروة لغوية هائلة، كانت ستسجل تطور هذه اللغة و نماءها عبر العصور، في الألفاظ والدلالات خاصة.

وإنه لعجيب أن يأتي اليوم بعض اللغويين إلى الفعل (استلم) فيخطيء ملايين الناس - منهم الأدباء من شعراء وكتاب وكبار المثقفين - يستعملون هذا الفعل بدلالة لم يجدوها في بطون المعاجم القديمة كلسان العرب الذي صنفه ابن منظور في القرن السابع الهجري وكل مادته قد أخذت من معاجم سبق تأليفها في مراحل سابقة، أخذت مادتها بدورها من الرسائل اللغوية التي أثمرت عنها حركة جمع اللغة في البادية في أواخر القرن الثالث، فمادة اللسان إذن مادة بدوية جلها يرجع إلى القرن الثاني الهجري!![279]، فهل يجوز - على هذا تخطيء الناس اليوم - لاسيما الأدباء والمثقفين -

في تحميل كلمات قديمة بمعان حديثة بحسب معجم بدوي كاللسان بأن نقول إن معنى هذا اللفظ لم يسجله اللسان فهو خطأ إذن؟!.

أليست العبرة بالاستعمال، ألم يردّ ابن قتيبة - وهو من المتشددين - على من خطأ العامة قديماً من اللغويين في قولهم: (خرجنا نتنزّه) إذا خرجوا إلى البساتين، إذ قال: (وكان بعض أصحاب اللغة يذهب في قول الناس: خرجنا نتنزه، إذا خرجوا إلى البساتين إلى الغلط، وقال إنما التنزه التباعد عن المياه و الريف.. وليس هذا عندي خطأ لأن البساتين في كل مصر وفي كل بلد إنما تكون خارج المصر، فإذا أراد الرجل أن يأتيها فقد أراد أن يتنزه أي يتباعد عن المنازل والبيوت، ثم كثر هذا واستعمل حتى صارت النزهة القعود في الخضرة والجنان)[280]،أليس هذا الكلام اعترافاً من لغوي كبير بالتطور الدلالي الذي يجوزّه ويسوّغه كثرة التداول والاستعمال؟ أليس استعمال «استلم» اليوم بمعنى «تناول» و«أخذ» تطوراً عن معنى (استلم) القديم وهو اللمس باليد وبين المعنيين - كما نرى - اقتراب شديد، ألا يجيز هذا التطور أنه كثر واستعمل، وأنه شائع مستفيض بين كثير من الكتاب، كما ذكر أسعد داغر، ألم يصب - على هذا - صاحب متن اللغة عندما ذكر أن (استلم الشيء وتسلمه) بمعنى واحد هذا فضلاً عن القياس الذي لا يمنع من ذلك كما ذكر أحمد رضا الذي أيد رأيه بقول الأزهري صاحب تهذيب اللغة، ثم أليس من الغريب بعد هذا أن يخطيء الدكتور أحمد مختار عمر - وهو من المنظرين للتطور الدلالي في كتابه «علم

الدلالة» - هذا الاستعمال ويرد على من يحاول تصحيحه بأن لا حجة له وبأن التسوية بين اللفظين تنافي الدقة الدلالية، متناسياً السياق الذي هو - بقرائنه أقوى مفرق دلالي؟ فهناك في العربية كثير من الأفعال هي على صيغتي (تفعل وافتعل) بمعنى واحد مثل (تحرز واحترز) و(تسلّف واستلف) و(تعسّف واعتسف) و(تغرّب واغترب)، كما أن هناك بعض الأفعال هي على صيغة واحدة تحمل معنيين مختلفين إلى حد التضاد، كما نجد في الفعل (اشترى) في القرآن، فصيغته (افتعل) ولكن المعنى هو (ابتاع) مرة، كما في الآية: ﴿**إنّ اللّه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم...**﴾ (التوبة 111)، و(باع) مرة أخرى كما في الآية: ﴿**بئسما اشتروا به أنفسهم...**﴾ (البقرة:90)، و(اشترى) في هذه الآية مثل (شرى) في المعنى في القرآن، ومعناه (باع) أيضاً، كما في الآية: ﴿**ولبئس ما شروا به أنفسهم..**﴾ (البقرة 102)، فهل في هذا منافاة للدقة الدلالية؟! إن السياق هو أكبر ضامن للدقة الدلالية، وإلا لما استطاع الدكتور أحمد مختار عمر أن يصحِّح استعمال المحدثين (تواجد بالمكان) بمعنى الوجود، والمعروف أن (تواجد) في المعاجم القديمة ورد بمعنى إظهار الوجد أي الحبّ الشديد، ورغم هذا فهو يصحّح المعنى الحديث ويقبل دخوله في اللغة[281]، دون أن تكون هناك منافاة للدقة الدلالية.

حاضَر وخطَب

أورد أبو تراب تخطيء أسعد داغر استعمال المحدثين

الشائع لـ (حاضر) بمعنى (خاطب) في كتابه «التذكرة» حيث يقول: (يستعملون حاضر ومحاضرة ومحاضراً بدل خطب وخطبة وخطيب، وقد عمّ هذا الإبدال على ما فيه من الخطأ، حتى إنك لتراه تلوكه أفواه المتكلمين وألسنة الخطباء وأقلام الكتاب، وكأنهم يتوهمون أن المحاضرة أضخم لفظاً وأفخم معنى من كلمة خطبة فيؤثرونها عليها في الاستعمال...)(282) ثم يضيف أسعد داغر محتجاً لتخطيئه هذا قائلاً: (ولعل بعضهم يرى غضاضة عليه أن يقال لما ألقاه من الكلام على جماعة (خطبة) ولا يقال له محاضرة، فالمحاضرة مصدر (حاضر) بمعنى (عدا) و(سابق) ومنه محاضيرالعرب للعدائين كسليك والشنفرى وتأبط شراً وغيرهم وحاضر بمعنى جاء بالجواب حاضراً إذن هي العدو والسباق أو هي ما بين القوم أن يجيب الواحد صاحبه بما يحضره من الجواب، ومن ذلك المحاضرات الشعرية كما بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس.... وفلان حسن المحاضرة أي حسن المجالسة والمحاضرة من فنون الأدب الاثنى عشر)(283)، ثم يضيف مستخلصاً بعد ذلك: (هذه معاني المحاضرة وليس فيها واحد يسوغ استعمالها بمعنى الخطبة و جميع الأيمة الذين اشتهروا بالبراعة في الخطابة لم ينعت منهم قط أحد بكلمة محاضر بل كان كل منهم يوصف بكلمة خطيب، وكان ما يكلم الناس به يطلق عليه خطبة لا محاضرة)(284).

و عقَّب أبو تراب بالقول: (وجاء «حاضرته» بمعنى شاهدته.. وحاضرته أى عاديته من الحُضر وهو العدو...)(285).

والغريب في هذا التخطيء أنه ينصبّ على الدلالة المعجمية التي هي مفتوحة للتطور والتغيّر بحسب الاستعمال، بحسب كل عصر ومصر، فهذا أبو تراب نفسه يذكر عند حديثه عن «الأمالي» في اللغة أنه قرأ في القاموس الإسلامي لأحمد عطيّة الله: (الأمالي في اللغة جمع إملاء، وهو ما يمليه الأستاذ على تلاميذه في أثناء الدرس، ويقابل ما يعرف اليوم بـ (المحاضرات) في الجامعات الحديثة)(286)، وهذا معنى جديد حقّ على المعاجم أن تسجله.

هذا وقد سجل المعجم الوسيط هذا التطور الدلالي الحديث للفظ (المحاضرة) فذكر أن (حاضر): بمعنى ألقى عليهم محاضرة (محدثة)، و جاء في المعحم العربي الحديث لاروس للدكتور خليل الجر: (المحاضرة: بحث علمي أو أدبي أو غيره يلقيه خطيب في جمع من الناس - (أو) بحث يلقيه أستاذ على طلابه)، فهذا المعجم الحديث سجل بالإضافة إلى المعانى القديمة، هذا المعنى المحدث المتداول بكثرة الآن في الأوساط العلمية والثقافية، وهذا طبيعي لأن هذا المعجم يسمى نفسه المعجم العربي الحديث.

وليس بعيداً هذا المعنى الحديث لـ (حاضر) من أحد المعاني القديمة ذكره المعجم الوسيط وهو من حاضر القوم: جالسهم وحادثهم بما يحضره، ومنه فلان حسن المحاضرة .

وقد صوّب هذا الاستعمال الحديث لـ (حاضر) وصحّحه صراحة الأستاذ محمد العدناني في (معجم الأغلاط اللغوية

المعاصرة) ورأى أن المحدثين قد أحسنوا في تسمية ما يلقيه العلماء والأدباء من بحوث بالمحاضرات وتسمية ما يلقيه الساسة والقادة العسكريون بالخطب للتفرقة بين البحوث العلمية والأدبية العميقة الهادئة التي تعنى كثيراً بتزويد العقول بالمعرفة والأقوال التي تعنى بإثارة العواطف وملامسة أوتار القلوب[287].

وأورد بعد هذا من ضمن ما أورد من أقوال اللغويين - قول صاحب محيط المحيط: (فلان حسن المحاضرة: حسن المجالسة للناس)، وقول صاحب متن اللغة: (المحاضرة: الاعتراض والمجادلة، وأحسب أن هذا هو سبب التسمية لهذا البحث، لأنه يتهيأ للجدل والاعتراض بعد إلقائه).

ثم ذكر العدناني إثر ذلك أن هذه الشواهد كلها تدل على أن هناك صلة قوية بين المعنى القديم للمحاضرة والمعنى الحديث.

دحَر واندحر

يخطّىء أبو تراب قول الناس اليوم: (اندحر جيش العدو) فهو مندحر، قال: (وهذا غلط، والصواب: دحرنا جيش العدو، فجيش العدو مدحور ... والمدحور، المطرود المبعد... والمدحور في موضع دحر الجيش هو الصواب، قال تعالى: ﴿... **ولا تجعل مع الله إلها آخر فتُلقى في جهنم ملوماً مدحوراً**﴾ أي مبعداً من رحمة الله. والدحر في اللغة الدفع بعنف على سبيل

الإهانة والإذلال... ولم يرد في كتب اللغة (اندحر) ولا يجيزه القياس أيضاً، لأن (انفعل) في اللغة يأتي إرادياً وطبيعياً فقولك: انطلق وانصرف وأشباههما تتوفر فيها إرادة الفاعلين، أما (انقشع) و(اندثر) فتتوفر فيهما وفي أشباههما العوامل الطبيعية، فيجوز من هذا الباب أن تقول: اندحر جيش العدو بعامل الفشل والجبن، لكن إذا أردت أنك دحرت العدو فلا يجوز أن تقول: فهو مندحر، بل تقول: فهو مدحور لأن العدو لا يريد أن يكون مقصى مهانا، لذلك قال الجوهري في الصحاح في مادة (طرد) ولا يقال من هذا الفعل انفعل ولا افتعل إلا في لغة رديئة، وفي لسان العرب ويقال: طردت فلاناً فذهب، ولايقال فاطرد)[288] وفسّر أبو تراب هذا المنع بعدم ميل الطريد إلى أن يكون كذلك فهو بفعل الطرد مطرود وليس بمنطرد بعامل الإرادة الطبيعية، وذكر أن صاحب اللسان غلط فاستعمل (انطرد) بعد أن قيل أنها لغة رديئة وذلك في قوله في مادة (خسأ): يخسأ الكلب خسأً وخسوءاً فخسأ وانخسأ أي طرده، قال الشاعر:

(**كالكلب إن قيل له اخسأ**) أى إن طردته انطرد)[289].

وأورد أبو تراب قول مصطفى جواد في هذا الموضوع: (وقل دحرنا جيش العدو فجيش العدو مدحور ولا تقل اندحر جيش العدو فهو مندحر وذلك إن كان هزمه و كسرُه ناشئين عن حرب وخسران في الحرب... ومع هذا قد شاع في العصر الحاضر: (دحرنا جيش العدو) أي دفعناه بعنف وطردناه، أما

(اندحر) فلم يرد في كتب اللغة ولكننا ينبغي لنا أن لا نكون جامدين على النصوص اللغويه فلغتنا العربية الزاهرة الباهرة قياسية إشتقاقية، ويصاغ (انفعل) لرغبة الفاعل في اللغة لرغبة الفاعل في الفعل إرادية كانت كانصرف... أو طبيعية كانجاب الغيم... فعلى هذا يجوز اشتقاق (اندحر) بمعنى انهزم وانكسر، أي هرب من ساحة الحرب بغير قتال جبناً وفشلاً... أما إذا أردنا (اندحر) من الدحر الذي هو الطرد الحقيقي العنيف، فلا يجوز اشتقاقه لأن الإنسان لا يرغب أن يكون طريداً... ألا ترى أن الفصحاء لا يقولون: انطرد فلان كما يقولون: انصرف وانطلق... فرغبة الفاعل وإرادته وميله الطبيعي أو شبهه يجب أن تكون متوفرة في الفعل.)[290].

وتعقيباً على هذا الكلام أقول إن المطاوعة في صيغة (انفعل) هي مما يمكن التعبير عنه بالدلالة الانعكاسية، ومفهوم هذه الدلالة أن الفعل يقع على الفاعل ومن ثم لا يكون هناك مفعول به ظاهر لأن التفاعل حصل بين الفاعل ونفسه[291]، وهذا يعني أن الفاعل قد يطاوع المؤثر فيه عن رغبة في حصول الفعل منه فيكون هذا الفعل إراديا معلوم الفاعل الحقيقي مثل (انصرف) أي صرف نفسه في مثل قولنا: (صرفته فأنصرف)، قال سيبويه: (هذا باب ما طاوع الذي فعله على فَعَل وهو يكون على انفعل و افتعل وذلك قولك: كسرته فانكسر، وحطمته فانحطم، وحسرته فانحسر، وشويته فانشوى...)[292] وقد يطاوع الفاعل المؤثر فيه عن غير رغبة في حصول الفعل منه إما اضطراراً نحو: (أقحم

فرسه في النهر فانقحم)[293]، وإما انفعالاً نحو: (أزعجته فانزعج)، والمطاوعة عند النحاة القدامى - لاسيما المتقدمين - ليست مطردة أو قياسية في الأفعال، ولهذا لم يرفض سيبويه المطاوعة في (انطرد واطَّرد) لأن الطريد لايميل إلى أن يكون طريداً، بل لأنه (ربما استغنى عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل، وذلك قولهم: طردته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فاطّرد، يعني أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره إذا كان في معناه)[294]، إذن فالاستغناء تم عن (انطرد) لأن معناه ومعنى (ذهب)[295] واحد! ومن هنا وجدنا صاحب اللسان يستعمل (انطرد) بعد أن قال إنها لغة رديئة قال الشاعر:

(**كالكلب إن قيل له اخسأ انخسأ**) أى إن طردته انطرد)[296].

ومثل (انزعج) و(انخسأ): (اغتم وانغم) في نحو قولنا: (غمّه فاغتمّ)[297]، وانغمّ أيضاً، فهذا الفعل مثل (انقحم)، مما لا يفعله صاحبه ميلاً أو رغبةً! وقد كان النحاة محقّين عندما عرفوا المطاوعة بأنها قبولُ فاعلِ فعلٍ أثرَ فاعلِ فعلٍ آخر يلاقيه اشتقاقا أو هو حصول الأثر في الأول للثاني مع التلاقي اشتقاقاً[298]، وقد عنوا بالقبول هنا: حصول الأثر كما هو واضح، سواء كان حصول الأثر إرادياً أو غير إرادي أو طبيعيا، أو عن رغبة أو عن غير رغبة، قال الحملاوي: (المطاوعة هي قبول تأثير الغير)[299]، ولهذا فعندما نقول: (اندحر الجيش) يجوز أن يكون المعنى: انهزم وهرب، ويجوز

أن يكون انطرد واندفع ويكون من باب قبول تأثير الغير كرهاً في مقابل قبوله طوعاً في المعنى الأول، وقد يقول قائل إن المعنى الأول: لـ (اندحر) - وهو (هرب و انهزم) - قد لا يكون عن ميل أو رغبة لأن الفاعل هنا لا يريد الهرب ولايريد الهزيمة، كما أنه لا يريد الطرد ولا يرغب فيه!

إذن، فالمطاوعة إذا ماكانت كما قال ابن عصفور: (أن تريد من الشيء أمراً ما فتبلغه)[300]، وإذا كانت كما قال الرضى: (التأثر وقبول أثر الفعل)[301]، فمن الجائز تصوّرها في نحو (اندحر الجيش)، ولا يهم ههنا سبب الاندحار سواء أكان حرباً أم فشلا، بل المهم هو التأثر أي قبول الأثر، وهو الفرق الحاسم الذي بين البناء لغير الفاعل (البناء للمجهول) والبناء للمطاوعة، لأن كلاّ منهما يقتضي نزع الفاعل المنطقي، أقول هذا ردّاً على المخزومي الذي لم يكد يحسُّ بالفرق بين (انكسر الزجاج) و(كُسِر الزجاج) لأن كليهما المسند إليه فيهما مما لا إرادة له ولا اختيار، وقام بالفعل قياماً اضطرارياً[302] ويرى المخزومي أن مما يؤيد رأيه في عدم الفرق بين (انفعل) و(فُعِل) أن العربية حين تطورت إلى لهجات عامية متفرقة، نسيت ما كان النحاة يسمونه مبنيا للمجهول، واستعاضت عنه بصيغة (انفعل وافتعل)، فالمصريون حين يريدون القول: (إن فلانا قُتل) يقولون (اتقتل)، والعراقيون يقولون (انقتل)، وهو إحساس عميق منهم - يضيف المخزومي - بأن النائب عن الفاعل إنما هو فاعل مطاوع،

ولذلك استخدموا بناء فعل المطاوعة[303] هذا الكلام الموهم بصحته يمكن التعقيب عليه بالقول: إن دلالة المطاوعة - كما شرحناها آنفا - تختلف كلياً عن دلالة البناء لغير الفاعل أو البناء للمجهول، يثبت هذا أنه يجوز: صرفت زيداً فانصرف، في حين لا يجوز: صرفت زيداً فصُرف، وكذلك يجوز (كسرت الزجاج فانكسر)، في حين لايجوز (كسرت الزجاج فكُسر)، أما قول سيبويه: (انكسر كسراً وكسر انكساراً، لأن معنى كُسر وانكسر واحد) فالغالب أنه يقصد الناحية المعجمية لا الوظيفية النحوية، فقد قال ذلك الكلام في باب (ما جاء المصدر فيه على غير الفعل لأن المعنى واحد)[304] وقد ختم هذا الباب بقوله :(و مثل هذه الأشياء يدعه تركاً، لأن يدع ويترك واحد)[305] و لا يعقل هنا البته أن يقبل سيبويه تركيب (كسرته فكُسرَ) نظيرا لـ (كسرته فانكسر)، بناء على ما ذكر لأنه قال عند تناوله لموضوع المطاوعة:(هذا باب ما طاوع الذي فعله على فعل وهو يكون على انفعل وافتعل، وذلك قولك كسرته فانكسر..)[306].

وإذا كنا نرفض في هذا البحث ربط المطاوعة بالميل أو الرغبة في حدوث الأثر، فإن هذا الرفض يؤيِّده رفضنا لربط المطاوعة بأفعال العلاج في الثلاثي الذي تأَتي منه المطاوعة، يقول الرضي: (باب انفعل... مطاوع فعل بشرط أن يكون (فَعل) علاجاً، أي من الأفعال الظاهرة لأن هذا الباب موضوع للمطاوعة، وهي قبول الأثر وذلك مما يظهر للعيون كالكسر والقطع والجذب أولى وأوفق، فلا يقال علمته فانعلم ولا فهمته

فانفهم ...)[307]، وتقييد المطاوعة هنا بخاصة العلاج غير صحيح كما يبدو من استعمالات اللغة، إذ نجد أفعالاً مثل (انغم) و(انجلى) و(انبثق) و(انبهر) و(انبعث) وغيرها كثير، وكلها ليست علاجاً والذي يزيد شكاً في علاقة المطاوعة بالعلاج أنهم جعلو المطاوعة في غير العلاج من (افتعل)، فقيدوا العلاج بصيغة واحدة هي (انفعل)، فهذا القيد على معنى هو معنى المطاوعة غريب لأنه دلالي من جهة إذ هو محصور في طبقة أفعال العلاج، وهو صرفي من جهة أخرى، محصور في انفعل[308]. و قد أنكر بعض النحاة وجود مطاوعات على (انفعل) من غير العلاج مثل (انغم)، قالوا لايجوز فيها إلا اغتم[309] مع أن سيبويه يثبتها ويقول إنها عربية[310].

إذن فقيد التأثير أو التأثر الذي تحدثنا عنه في المطاوعة ليس مقصوراً على صيغة مطاوعة دون أخرى، بل هو وارد في جميع صيغ المطاوعة، فالتأثر موجود في (انغمّ) و(اغتمّ) وهذا يخالف ما ادعاه النحاة القدامى حينما اشترطوا العلاج في (انفعل) فقط، وهناك قيود تفصل (انفعل) عن (افتعل) تحدث عنها النحاة من ضمنها اغناء (افتعل) عن (انفعل) في مطاوعة ما فاؤه لام أو راء أو واو أو نون أو ميم نحو: لأمت الجرح فالتأم ولا يقال: (انلأم)، وكذا رميته فارتمى ولا يقال انرمى، ووصلته فاتصل لا انوصل ونفيته فانتفى لا انفى، وجاء امحى وامتحى، لأن هذه الحروف مما تدغم النون الساكنه فيها ونون انفعل علامة المطاوعة فكره طمسها وأما تاء

(افتعل) في نحو (اذكر واطلب) فلما لم يخص بمعنى من المعاني كنون (انفعل) صارت كأنها ليست بعلامة إذ حق العلامة الاختصاص[311].

والذي يستخلص من الربط بين رفض المطاوعة بالميل أو الرغبة كما زعم مصطفى جواد ومن قلده في هذا، وبين رفض ربط المطاوعة في (انفعل) بالعلاج، هو أن أفعالاً مطاوعة مثل (انغم) و(انبهر) و(انزعج) إذ كانت لا علاج فيها، ليس لدى فاعليها رغبة أو ميل واضحان إلى الغم أو الانبهار أو الانزعاج، كما أن فعلاً علاجياً نحو (انجذب) لا نلاحظ في فاعله رغبة واضحة أو ميلاً ظاهراً إلى الانجذاب في قولنا: (جذبته فانجذب)! .

وقد لا يلاحظ أيضاً أي ميل أو رغبة في حدوث الفعل عند فاعل (انشغل) في قولنا: (شغلته بكذا فانشغل)، لأن الفاعل قد ينشغل بدون أن يشعر وإذا شعر ربما أظهر عدم رغبة أو ميل إلى انشغاله بذلك الشيء!.

والذي يلاحظ على الدكتور مصطفى جواد في تناوله لموضوع المطاوعة - وقد استظهر به أبو تراب في ربط المطاوعة بالميل عند الفاعل - وفي مواضيع أخرى أنه يشوب مواقفه اضطراب عجيب فقد شنع على أسعد داغر إنكار الفعل (انعكف) قائلاً: (لقد كان حريّا أن يذكر علة التخطئة وسبب التصويب فهل هما إغفال أصحاب المعاجم اللغوية لـ(انعكف)؟ لئن كانوا قد أهملوا سماعاً لقد تركوا قياساً

يجري على رغم الجامدين مع الزمان وتجدد المرافق والآلات فانعكف مطاوع عكفه يقال: (عكفه فانعكف، وزجره فانزجر، وخدعه فانخدع...) وما يصعب استقصاؤه على أن القياس قبول أثر الفعل والانعكاف من هذا الباب)[312]، ونجده يقول في سياق آخر: (وفي الصرف خرافة عجيبة لايزال المعنيون بالصرف يرددونها ومافتئت الكتب الصرفية وغيرها تنقلها وهي المطاوعة التي مضى على ابتداعها أكثرمن ألف سنة.. والصحيح أنه ليس في اللغة العربية أوزان للمطاوعة ولا أثر للمطاوعة في الأوزان التي ذكروها، وقد قام الخيال الصرفي في هذه المسألة بدور كبير...)[313]، ويرى في هذا السياق أن انفعل وما جرى مجراه من الأفعال المزعومة أنها للمطاوعة هي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله من غير تأثير من الخارج[314].

وعود إلى حديث سيبويه عن المطاوعة التي لا تأتي من جنس المتعدي في مثل (طردته فذهب)[315]، فهذا مما يتصل بالمطاوعة معنى، قال سيبويه: (ونظير فعلته فانفعل: أفعلته ففعل نحو: أدخلته فدخل، وأخرجته فخرج ونحو ذلك، وربما استغنى عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل، وذلك قولهم: طردته فذهب، ولا يقولون فانطرد ولا فاطّرد، يعني أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره إذ كان في معناه)[316]، والاستغناء الذي تحدث عنه سيبويه في (طردته فذهب)، لايعني عنده أن (طردته فانطرد) غير صحيح بل هو غير مستعمل فقط، بدليل أنه فسر هذا بالقول إنهم استغنوا عن

لفظه بلفظ غيره إذ كان في معناه، وشبّه هذا الاستغناء باستعمال (تركت) مكان (ودعت) فقال: كما أن يدع على ودعت، ويذر على وذرت وإن لم يستعملا، استغني عنهما بتركت..)[317] وهذا يعني أنّ اندحر يجوز في المعنى عكس ما زعم أبو تراب و مصطفى جوا، إذ هو بمعنى (انطرد) الذي هو بمعنى (ذهب) كما نص على ذلك سيبويه وقد أصبح اليوم (اندحر) مستعملاً فما المانع من قبوله؟! والذي يعزز قبوله أن مصطفى جواد نفسه قد فتح كوّة يستطيع أي لغوي أن ينفذ منها فيصحح (اندحر) مطلقاً، وذلك عندما ذكر أنه يجوز اشتقاق (اندحر) بمعنى (انهزم) و(انكسر)، فهذا يصحّح استعماله بالمعنى الآخر (أي الطرد)، لأن الجيش المندحر لا ينهزم ولا ينكسر في العادة بفعل الجبن والفشل، بل بفعل الطرد والدفع العنيف ولهذا نقول إن الجيش هزم أو انهزم في المعركة، و(انهزم) هنا بمعنى (اندحر)، فكان الفاعل هنا و هو (الجيش المنهزم) قابلاً للتأثر بفعل الطرد العنيف وهذا أمر طبيعي في قوانين الحروب فالجيش المنتصر في المعركة أراد من الجيش العدوّله أمراً (وهو الهزيمة و الدحور) فبلغه على حد تعبير ابن عصفور الآنف الذكر عن المطاوعة، فيكون صواباً - على هذا - أن نقول إنه انهزم - أي انكسر - واندحر أي اندفع عن موقعه خائباً منكسراً، ويكون هذا نظير (أخرجته فخرج) كما أشار إلى ذلك سيبويه، فـ (أفعل) يفيد - كما جاء في أحد الكتب المدرسية (التعدية مع الجبر) ففي نحو (أخرجته) كان الإخراج جبراً ومن ثم يكون الفعل المطاوع له

(فخرج) ليس برغبة من فاعله لأنه لم يرد الخروج بل أخرج قسراً، وهذا ما يدحض بوضوح فكرة الميل إلى الفعل أو الرغبة في فاعل الفعل المطاوع التي زعمها أبو تراب، فالمطاوعة إذن هي تحمل الفاعل للفعل تأثراً بفعل فاعل آخر والتأثر قد يكون مرغوباً فيه وقد لا يكون، ونحن نستغرب التعريف الذي ذكره مصطفى جواد وساقه أبو تراب لفعل المطاوعة حينما ذكر أن أفعال المطاوعة هي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله إليه من غير تأثير من الخارج ففي هذا الحد - كما ذكر الدكتور ابراهيم السامرائي - و هو قوله: (من غير تأثير من الخارج) إبعاد لما كان قد استقر في الأذهان من أن هذه الأفعال متأثرة بغيرها و هي بذلك مطاوعة[318].

تأكّد من الأمر وتأكّد الأمرَ

قال أبو تراب: (ويقولون تأكد فلان من الأمر، وهذا خطأ شائع والصواب تأكد فلان الأمر قياساً على تبيّن فلان الأمر لأن أصل هذا الفعل لازم وليس متعدياً، فقد ورد في كلام العرب: تأكد الأمر أي ثبت ثبوتاً لا مرية فيه، ومثله تبين الأمر أي ظهر، وتحقق الأمر أي تجلى واضحاً، فلما ورد في اللغة (تبيّن) و(تحقق) متعديين أيضاً فقد قالوا تبينّه وتحققه مثل (تيقّنه) قسنا على ذلك فعل (تأكد)، فقلنا تأكدنا الأمر فهذا التعدي قياسي وتعدي ما قسناه عليه سماعّي كما في القاموس وغيره، و(من) هنا في كلام أكثر الكتاب في قولهم:

(تأكد من الأمر) فضلة لا حاجة إليها وصواب التركيب كونه معرّى عنه)[319].

وتعقيباً على هذا الكلام أقول: إن استعمال (تأكّد فلان من الأمر) أقرب إلى الصحة من استعمال (تأكد فلان الأمر)، لأن (تأكد) فعل لازم وتعديته بحرف الإضافة (من) أقرب إلى طبيعته التركيبية وهي اللزوم، إذ هو يعني: تأكد فلان من جهة الأمر، فبينت (من) جهة التوكيد المعبر عنها بـ (من الأمر)، ولهذا فقول أبي تراب: («من» هنا فضلة لا حاجة إليها) غير مستقيم. وأما قياس أبي تراب (تأكد فلان الأمر) على (تبيّنه) و(تحقّقه) لأنهما بمعناه، فليس بمستقيم دائما، لأنا لو جنحنا إلى قياس تعدية كل فعل على أفعال أخرى متقاربة معه دلالة لاختلط الأمر فما أكثر الأفعال المتقاربة معنى في اللغة والمتباعد تعدية، وعلى هذا وجدنا النحاة يفسرون أحياناً الأفعال اللازمة (المتعدية بحرف الإضافة) بأفعال أخرى متعدية بنفسها هي بمعناها دون أن يقيسوها عليها إلا لماما (عن طريق التضمين أو الحذف والإيصال)، قال ابن يعيش: (عبرة الفعل المتعدي بحرف الجر عبرة ما يتعدى بنفسه، إذا كان في معناه ألا ترى أن قولك: مررت بزيد، معناه كمعنى جزت زيداً وانصرفت عن خالد، كقولك: جاوزت خالداً فكما أن ما بعد الأفعال المتعدية بأنفسها منصوب فكذلك ما كان في معناها مما يتعدى بحرف الجر لأن الاقتضاء واحد إلا أن هذه الأفعال ضعفت في الاستعمال فافتقرت إلى مقوّ)[320].

وتعدية (تأكد) بحرف الإضافة لبيان جهة الفعل - (وحروف الإضافة في التعدية مع المفعول به غير الصريح تكون جهة في فهم علاقة الإسناد)[321] - شيء تسوغه القاعدة النحوية: (إن الفعل قد يتعدى بعدة من حروف الإضافة على مقدار المعنى المراد في وقوع الفعل، لأن هذه المعاني كامنة في الفعل وإنما يثيرها ويظهرها حروف الإضافة)[322] وقد وسّع عبد الله العلايلي هذه القاعدة فرأى أن كل فعل هو قابل للتعدية بكل حرف من حروف الإضافة دون استثناء تبعاً للقصد المعبّر عنه بدقة[323].

وإذا قبلنا تعدية (تأكّد) بنفسه فإننا نستطيع تعديته بـ(من) قياساً على أفعال أخرى تتعدى بنفسها وبـ (من)، لأن هذا الحرف أفاد جهة التعدية في تلك الأفعال، وذلك نحو، (أمن منه وأمنه، وخاف منه وخافه وخشي منه وخشيه وأنفه وأنف منه، وسئمه وسئم منه، وضجره وضجر منه... إلخ)، فهل نقول إن (من) هنا فضلة لا حاجة إليها، أم أن الأمر يحتاج إلى نظر، وإلى تطبيق القاعدة المذكورة آنفا.

والتساهل على الكتاب والمترجمين أصبح لازماً لازباً ما لم يخرجوا عن القواعد ولم يقلبوا معاني الكلمات إلى أضدادها كما يذكر الدكتور مصطفى جواد[324]، الذي يورد أن من أمثلة ذلك التساهل استعمال تأكد بتعديه إلى مفعول صريح فـ (تأكّد) لم يرد في لغة العرب متعدياً يقال: (أكدت الأمر فتأكد هو)[325].

وإذا كان تخريج تعدية (تأكّد) وهو لازم على التضمين كما رأى د.مصطفى جواد، وذلك بتضمينه معنى (تبيَّن وتحقق) المتعديين[326]، فإن (تحقق) نفسه قد ورد متعديا بـ(من) في الأساس قال الزمخشري: (وتحقق منك أنك تفعله لشهادة أحوالك به)[327] وقال قبل هذا: (وحققت الخبر: كنت على يقين منه)[328].

ويحضرني بعد هذا مثال للأستاذ محمد العدناني يخطيء فيه تعدية (فلّ) بـ (من) فقال: (ويقولون فلّ من حد السيف أي ثلمه، والصواب فلّ حدّه يفلّه ..)[329]،و قد ردّ على هذا التخطيء الأستاذ الزعبلاوي، فذكر أن العرب قد أجازت إدخال (من) في هذا الموطن. وجرت عليه ففي الأساس، (كسرت) خصمي فانكسر، وكسرت من سورته)، وفيه (اغضض من صوتك، اخفض منه.. وغُضّ من لجام فرسك أي صوبه وطأ منه لتنقص من غربه) وفي المصباح (غض الرجل صوته وطرفه، ومن طرفه ومن صوته.. خفّض)[330] واستظهر الزعبلاوي بنصوص لغوية كثيرة فيها أفعال متعدية بنفسها وبـ (من) وخلص بعد ذلك إلى أنّه يتبيّن مما تقدم أنه يقال: (كسرته وكسرت منه وعضضته وعضضت منه و خفّضته وخفضت منه وكففته وكففت منه وفتته و فتت منه...) كما يقال: (طمأنته وطمأنت منه وقاربته وقاربت منه وقربته وقربت منه وسكنته وسكنت منه....)[331]، وذكر الزعبلاوي المذاهب اللغوية التي تفسّر جواز دخول (من) في هذه المواضع وأخذ بالرأي القائل بأن

(من) هنا ليست زائدة وإنما هي للتبعيض وانتهى إلى أنه يستقيم على هذا ما أورده من الأمثلة جميعاً على تقدير حذف المفعول، فيقال في (فللت من حد السيف): فللت من غربه وكففت، ويتحصل من هذا أن قولك: (فلّ من حد السيف) صحيح فصيح لا محلّ فيه لتخطئة.

ولكن الزعبلاوي في سياق آخر في تفسيره لقول العرب: (حذّره وحذّر منه) يذكر بشأن تعدية هذا الفعل ولزومه أن الذي يتبيّن من الاستعمال الفصيح أن (حذّره) هو الشائع فيقال: (حذّرت الهلاك والفتنة والموت)، فيكون المحذوف هو المخوف الذي تتوقاه نفسه، كما يقال: (حذرت الأسد والعدو والماكر) فيكون المحذور هو مصدر الخوف وسببه(332)، وفسّر القول: (احذّر من الموت أو (احذّر من الأسد) بأنه على تقدير حذف المفعول والأصل فيه (أحذّر من الموت عاقبته) و(احذّر من الأسد الهلاك)، ومن ثم كان المحذور في قولك في مثل (حذّرت الأسد) غير المحذور في مثل (حذّرت من الأسد)، فهو في الأول (الأسد) وهو سبب المكروه ومصدر الخوف وهو في الثاني (بطشه وما يتوقع من أذاه) أي المكروه نفسه لكن قيام أحدهما مقام الآخر والاستغناء به عنه جعل قولك: (حذرت الأسد) كقولك (حذرت من الأسد)(333).

وخلص بعد هذا إلى أنه يستنبط مما تقدم أن الشائع في استعمال(حذّر) أن تعديّه بنفسه إلى الذي تتقيه من المكروه أو سببه ذلك أن تعدي الفعل بالحرف إلى سبب المكروه فيكون

المحذور تقديراً هو المكروه، بل لك أن تعديه بالحرف إلى المكروه نفسه فنقول: (احذر من الموت) على أن المحذور المقدر هو عاقبة الموت[334]، وعلى هذا يمكن تسويغ تعدية أفعال أخرى بنفسها مرة وبحرف الإضافة (من) مرة أخرى من الناحية الدلالية مثل الفعل (تأكد) الذي هو لازم في الأصل ثم عدّي بنفسه، وعدّاه المحدثون بـ (من) ويمكن تفسير هذه التعدية بالحرف على حذف المفعول، فإذا قيل مثلاً (تأكد من الأمر) فهو يعني أن هناك شيئاً مقدراً تعدّى إليه الفعل يبيّن جهة التأكد فيه، كأن نقول مثلاً: (تأكّدت من القضيب صلابته)، ويجوز القول: (تأكّدت من صلابة القضيب) بإضافة المفعول إلى ما هو مشتمل عليه وقد كان بيّن جهة التأكد منه.

ويمكن تفسير تعدية (تأكد) بحرف الإضافة (من) من خلال مقابلة هذا الفعل بفعل آخر متضاد معه دلالياً ويتعدى بـ(من) وهو (تريّب) فيقال في اللغة: ارتاب في الأمر: شك وارتاب فلاناً وارتاب به: اتهمه واستراب به رأى منه ما يريبه و تريّب منه: تخوّف وتريّب به رأى منه ما يريبه[335]، قال أبو زيد: (رابني من فلان أمر يريبني ريباً إذا استيقنت منه الريبة فإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه الريبة قلت أرابني منه أمر)[336]، وقال الفيومي: (ارتبت: إذا شككت فأنا مرتاب وزيد مرتاب منه والصلة فارقة بين الفاعل والمفعول)[337] وفي أساس البلاغة: «ورابني منك كذا وأرابني... وارتبت به واستربت وتريّبت»، وقد ورد آنفاً أن (تريّب) يتعدى بـ (من).

وقد تعدّى (الريْب) و(الشك) في القرآن بـ (من) في كل المواضع التي جاءا فيها بصيغة المصدر، قال تعالى: ﴿**وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه**﴾ (النساء 157) و﴿**إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك**﴾ (سبأ 21) و﴿**وإن كنتم في ريب مما أنزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾ (البقرة: 23) و﴿**ياأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب..**﴾ (الحج 5)، وكان أغلب ما تعدّى به (الريْب) في القرآن هو حرف الإضافة (في) نحو الآية: ﴿**إن الساعة آتية لاريب فيها...**﴾ (غافر 59)، و لم يتعدّ (الشك) في القرآن بالحروف إلا بـ (من) فإذا قال الله تعالى: ﴿**بل أدّارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون**﴾ (النمل 66)، فإنه تعالى قال في سياق آخر: ﴿**كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه**﴾ (الأنعام: 12) فقد عدّى (الشك) إلى المشكوك فيه بـ (من) وهو (الآخرة) وعدّى (الريب) إلى المرتاب فيه بـ (في) وهو يوم القيامة ويلاحظ في الآية الأولى أن الوصف (عمون) قد عدّى بـ (من) أيضاً بدلاً من (عن).

والشك خلاف اليقين قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿**فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك...**﴾ أي غير مستيقن[338]، وقال الأزهري في موضع من التهذيب: الظن هو الشك وقد يجعل بمعنى اليقين و قال في موضع الشك نقيض اليقين، وقال ابن فارس: الظن يكون شكاً ويقينا[339]، والتضاد الدلالي بين

الشك واليقين هو الذي يفسر - من ضمن ما يفسّر - تعدية اليقين بـ (من) في كلام بعض كبار اللغويين، فقد أوردنا آنفا قول أبي زيد في تفسيره لـ (الريب) :(رابني من فلان أمر يريبني ريباً إذا استيقنت منه الريبة فإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه الريبة قلت أرابني منه أمر)[340].

قال ابن جني تعليقاً على قول الشاعر:

إذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها

(أراد عني ووجهه أنها إذا رضيت عنه أحبته و أقبلت عليه فلذلك استعمل (على) بمعنى (عن) وكان أبوعلي يستحسن قول الكسائي في هذا لأنه لما كان (رضيت) ضد (سخطت) عدّي(رضيت) بـ (على) حملاً للشيء على نقيضه كما يحمل على نظيره، وقد سلك سيبويه هذه الطريقة في المصادر كثيراً فقال: قالوا كذا كما قالوا كذا أحدهما ضد الآخر)[341]، وإذا أخذنا بهذا التفسير الدلالي يمكن تسويغ تعدية (تأكد) بـ (من) لكونه يقع دلالياً في تضاد مع (تريّب) الذي يتعدى بـ (من)، وكذلك يمكن القول بالتفسير نفسه عن الفعل (تيقن) فالمتكلم العربي الآن وحتى الأديب والمثقف يستعمل الفعل (تأكد) وكذا الفعل (تيقن) متعدياً إلى المفعول بـ (من) إنزالاً لهما منزلة فعلي الريب والشك المتعديين بـ (من) كما هو في القرآن ومعاجم اللغة، فلا ينبغي على هذا تخطئة من يقول اليوم: (تأكد فلان من الأمر) لاسيما وأن هذا الاستعمال هو الفاشي بين الأدباء والمثقفين، والشيء

إذا عم استعماله اكتسب شرعية الفصيح لاسيما إذا كان له مسوّغ أو أصل في اللغة.

ومن هنا يصحّ أن يسجل المعجم الحديث أو المعاصر هذه الصور المحدثة لتعدية الفعلين (تأكد) و(تيقن) فيذكر فيه (تأكد من الشيء وتيقّن منه) إلى جانب (تأكدت الأمر وتيقنته)، وتكون التعدية على هذا قياسية، أي بالقياس على (تريّب) حملاً للشيء على نقيضه كما يحمل على نظيره، كما يقول ابن جني وكما سلك هذا المسلك إمام النحاة سيبويه في المصادر[342].

ولعله من الغريب أن يكون أبو تراب في غفلة عن هذا وقد ذكر في تسويغ تعدية (تأكد) بنفسه - وهو لازم في الأصل - أنه لما ورد في اللغة (تبيّن) و(تحقّق) متعديين أيضاً فقد قالوا تبيّنه وتحققه مثل تيقنه قسنا على ذلك فعل (تأكد) فقلنا تأكد الأمر وأن هذا التعدي قياسيّ و أن تعديّ ما قسناه سماعي كما في القاموس وغيره[343]، فذكر هذا ونسي أن الشيء في اللغة كما يحمل على نظيره يحمل كذلك على نقيضه، وقد كان على أبي تراب - على هذا - ألاّ يصل إلى القول: (و«من» هنا في كلام أكثر الكتاب في قولهم: (تأكدت من الأمر) فضلة لا حاجة إليها وصواب التركيب كونه معرّى منه)[344]، فما كان ينبغي أن يخطيء أكثر الكتاب العرب في هذا الاستعمال وكان عليه أن يقرر أن الفعل (تأكد) مثل الأفعال التي يجوز تعديتها بنفسها وبـ(من) نحو (حذره و حذر منه) لأن (تأكد) كما يحمل على

نظيره (تيقّن) و(تحقّق) فيجوز تعديته بنفسه، يحمل كذلك على نقيضه (تريب) بمعنى (شك) كما في معاجم اللغة فيجوز تعديته بـ (من) جوازا ًلا ريب فيه!.

أجابه وأجاب عنه وإليه وعليه

قال أبو تراب عن الفعل (أجاب): (وتعدّي هذا الفعل بـ «إلى» إذا كان المقصود الارتياح، وبـ «عن» إذا كان السؤال، وبدون صلة إذا كان محكياً وهذه نكتة لم ينبّه عليها أصحاب المعاجم)[345]، وهذا كلام عليه أكثر من اعتراض:

1 - تعدى الفعل (أجاب) بـ «إلى» ليس المقصود منه دلالة الارتياح، وإن فهمت هذه الدلالة فليس منشؤها التعدية بـ«إلى» التي لا تفيد إلا معاني إضافية خاصة منها انتهاء الغاية، ودلالة (الارتياح) قد تستفاد من قرائن أخرى قد تكون حالية وقد تكون مقالية، وهذه الدلالة إن فهمت ينبغي أن تكون دلالة زائدة على المعنى الذي يفيده الفعل (أجاب إلى)، وهو التلبية والتحقيق أي لبّى بارتياح، وإن كانت الدلالة الزائدة لم تشر إليها المعاجم لاسيما معجم أساس البلاغة الذي جعل هذه الصيغة من التعدية مرادفة لاستجاب له واستجابه فقال: (وأجابه إلى كذا واستجابه واستجاب له)[346]، فهذا الكلام إشارة واضحة إلى أن (استجاب له) في معنى (أجابه إلى كذا)، وقد تكون الاستجابة بدون ارتياح كأن نقول مثلاً:

(استجاب له خوفاً من كذا، أو أجابه إلى كذا خوفاً من كذا)، والزمخشري لم يذكر دلالة الارتياح على اهتمامه بالمعاني الإضافية والمجازية للألفاظ والتراكيب وربما يكون أبو تراب قد استقى هذه الدلالة من المنجد في اللغة والأعلام، وقد ذكر هذه الدلالة فيما أعلم صاحب (معجم الأفعال المتعدية بحرف) موسى الأحمدي وصاحب المعجم العربي الحديث «لاروس» للدكتور خليل الجُرّ وهما من المحدثين.

2 - قوله: (و بـ «عن» إذا كان السؤال) ليس دقيقاً، فالفعل (أجاب) يتعدى بـ (عن) في غير هذا الموضع فهو يتعدى بهذا الحرف إذا كان في معنى الدفاع والمنافحة، فيتعدى بـ (عن) إلى الشخص المدافع عنه لا الكلام أو السؤال وهذا كقول حسان بن ثابت في مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) والرد على أحد شعراء المشركين قام بهجاء الرسول (صلى الله عليه وسلم):

هجوت محمدا فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

وقد يتعدّى الفعل (أجاب) بـ (عن) في غير السؤال، فيكون بمعنى الردّ على اعتراض أو طعن أو نقد، نحو قول ابن الأنباري في «أضداده» «رداً على مطاعن من ظن أن وجود «الأضداد» في لغة العرب يعدّ منقصة فيها: (فأجيب عن هذا الذي ظنوه وسألوه عنه بضروب من الأجوبة)[347]، فالإجابة عن الظن الخاطئ ردّ عليه

وبيان لموضع الفساد و الخطل فيه، فالإجابة بهذا المعنى تتعدى إلى الشخص المجاب عنه بدون حرف إضافة أي مباشرة وإلى الكلام المردود عليه بـ (عن)، وهذا بخلاف الإجابة التي بمعنى الدفاع و المنافحة التي تتعدّى إلى الشخص المدافع عنه بـ (عن).

3 - قوله: (وبدون صلة إذا كان محكياً وهذه نكتة لم ينبّه عليها أصحاب المعاجم) غريب حقاً لأن الفعل (أجاب) يتعدّى مباشرة إلى مفعوله أي بدون حرف إضافة في عدة مواضع ليس منها الحكاية، فهو يأتي بمعنى التلبية و تحقيق الدعاء أو الطلب كما في الآية: **﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان...﴾** (البقرة 186)، قال السرقسطي: (وأجاب الله الدعاء قبله وأنجحه)[348] وأجاب فلان فلاناً ردّ عليه ومنه الآية: **﴿وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصادقين﴾** (العنكبوت 29)، والإجابة في اللغة من أشهر معانيها الردّ على الكلام وفي السؤال نقول: أجاب فلان فلاناً عن سؤاله ونقول: (أجابه) على الاختصار بحذف المجاب عنه لا الحكاية وعندما نقول أجاب فلان فلاناً فالمعنى: رد عليه وأفاده عما سأل، وقولنا أجاب طلبه : قبله و قضى حاجته وجاوب فلان فلاناً: ردّ كل منهما على الآخر، وتجاوب القوم: جاوب بعضهم بعضاً واستجابه: ردّ له الجواب[349].

والحكاية التي أشار إليها أبو تراب في تعدية أجاب

بدون صلة لا تبدو مفهومة مطلقاً والمعاجم لم تشر إليها لأن وظيفة المعجم ذكر التعدية السماعية في الغالب، أما القياسية فهي موقوفة على الاستعمال لأن المعاني كامنة في الفعل وإنما يثيرها ويظهرها حروف الإضافة[350]، فإذا اقتضى معنى الفعل التعدية بحرف لم يرد ذكره في المعجم تعدّى به فالتعدية على مقدار المعنى فإذا تعدى الفعل بحرف في المعجم سماعاً فليس يلزم ألا يتعدى سواه إذا اقتضاه معناه. وإذا تعدّى الفعل بنفسه في المعجم فقد يتعدى بعدة من حروف الإضافة إذا اقتضاها معناه في الاستعمال أما الحكاية فمسألة لا علاقة لها بتعدية الفعل ولزومه وكتب النحو قاطبة عندما تتحدث عن هذا الموضوع لا تشير إلى الحكاية بتاتاً لأنها ليست مما يغير صورة تعدية الفعل أيّ فعل، وعندما نعلم المعنى الاصطلاحي للحكاية واللفظ المحكي تصيبنا الدهشة ونحن نقرأ ملاحظة أبي تراب عنها بشأن تعدية الفعل (أجاب) بنفسه، فالحكاية اصطلاحاً: إيراد اللفظ المسموع على هيئته من غير تغيير[351] وأن الحكاية عبارة عن نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر بلا تغيير حركة ولا تبديل صيغة[352]، فاستعمال الكلمة أو التعبير في الحكاية يكون بإيرادهما على حسب ما ورد عن صحابهما سواء أكان ذلك عن طريق الكلام أم الكتابة أم القراءة فيحكيان على لفظهما ويكون الإعراب محلاً، نحو قولك (من محمداً) لمن قال لك: (رأيت محمداً) والحكاية لها قسمان: حكاية كلمة نحو: كتبت على اللوح:

«أدرس»، ونحو: تدخل «كان» على المبتدأ والخبر وحكاية جملة، نحو قرأت على رسالتك «أخوك قادم» والإعراب للفظ هنا يسمى إعراباً محكياً ويعرف بأنه حكاية للفظ واستعماله بحسب ما ورد، كأن يقال: إن «يضربُ» فعل مضارع مبني للمجهول[353] وهذا يعني إيراد اللفظ مع استيفاء صورته الأولى[354]، وعلى هذا لا يمكن القول إن الفعل (أجاب) أو أي فعل آخر يتعدى بدون صلة إذا كان محكياً اللهم إلاّ إذا كان المقصود بوروده بدون صلة محكياً أن نقول مثلاً: (إن «أجاب» فعلٌ ماض) فنورد الفعل (أجاب) بدون أي صلة ، وليس في هذا أيّ نكتة، لأننا نستطيع أن نورد أي فعل محكياً عارياً من أي حرف إضافة، أما حكاية الفعل (أجاب) أو أي فعل آخر وهو في جملة تامة فلا يغيّر أبداً من طبيعته التركيبية في التعدية لأن الحكاية كما أسلفنا هي إيراد الكلمة أو الجملة حسب ما ورد في أصل الاستعمال أو إيراد اللفظ بحالته الأصلية نطقاً أو كتابة من غير تغيير في حروفه أو حركاته مهما تغيّر وضعه في الجمل والتراكيب، ويفترض في هذا الأصل أن يكون صحيحاً، وهذا ينطبق على جميع صور التعدية للفعل (أجاب) وفي جميع معانيه، فنستطيع إيراده محكياً وهو متعدّ بـ (عن) أو بـ (إلى) أو بـ (في) أو بـ(على) أو باللام أو بـ (من) بحسب معانيه الكامنة فيه أو متعدّ بنفسه أي بدون صلة ومن هنا يستبين أن ورود «أجاب» محكياً يستوي فيه أن يكون بصلة أو بدون صلة، ولو أن

الشيخ أبا تراب أعطى مثالاً لقوله: (ويدون صلة إذا كان محكياً) لبان مايقصده بالضبط من الحكاية لهذا الفعل، ربما كان فهما لم نعهده في علم العربية.

وذكر أبو تراب قول مصطفى جواد: (وإذا كانت الإجابة هي من الشق والخرق والقطع و الإبانة وجب استعمال (عن) معها... وبهذا علمنا أن معنى أجاب عنه هو شق عنه وأبان عنه وقطع عنه وخرق عنه أي شق عنه الغموض أو الجهل أو الإبهام وأبانه عنه وقطعه عنه وخرقة عنه، فكما لا يقال شقّ الإبهام عليه ولا أبان الإبهام عليه.... كذلك لا يقال أجاب عليه بل أجاب عنه أي عن السؤال...)[355].

و يمكن التعقيب على هذا الكلام الذي يبدو أن أبا تراب قد استظهر به على عدم صحة تعدية (أجاب) بـ (على)، بأن أصل معنى (الجواب) ليس متفقاً عليه لدى اللغويين القدامى، فليسوا جميعاً على أن الإجابة هي من الشق والخرق، فهذا ابن فارس المشهور بتأصيله لمعاني مواد الكلمات في (مقاييسه) يذكر أن مادة (جوب) أصل واحد هو خرق الشيء، ثم قال: «وأصل آخر وهو مراجعة الكلام يقال كلمه فأجابه[356] جواباً» إذن فمراجعة الكلام أصل آخر غير الخرق والقطع وهو الأقرب إلى الصواب لعدم احتياجه إلى التأويل وعلى هذا وجدنا اسماعيل بن عباد يذكر أن الجواب: رديد الكلام[357]، وجاء في اللسان مثل هذا قال ابن منظور: (والجواب: معروف: رديد الكلام، والإجابة رجع الكلام تقول

أجابه عن سؤاله وقد أجابه إجابة) وإذا كان الجواب أو الإجابة معناهما رد الكلام أو رديد الكلام، و(الرد) نفسه أصل معناه: رجع الشيء كما يذكر ابن فارس[358] فإن في هذا نكتة جلية لا ندري كيف غفل عنها مصطفى جواد وأبو تراب من بعده، وهي أن تعدّي أجاب بـ (على) يحمل على تعدي (رد) بـ (على) من باب قياس الشيء على نظيره أو مثيله، وغريب أن يقيس أبو تراب تعدية (تأكد) بنفسه على تعدية (تبيّن) و(تحقق) ويسمي هذه التعدية بالقياسية لأن تعدية ما قاسه عليه سماعي كما في القاموس وغيره[359]، ويغفل عن قياس تعديه (أجاب) بـ (على) على (ردّ)، والجواب: الرد على سؤال أو خطاب أو دعاء أو اعتراض، فلم لا يكون على هذا (أجاب على السؤال) قياساً على (ردّ على السؤال)، وكلاهما من باب رجع الكلام وقد تكون نكتة تعدّي (أجاب) بـ (على) على أنه ضمن معنى (ردّ) وقد فسّر به وابن جنى يقول في التضمين: (اعلم ان الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بحرف، فإن العرب تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر لذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه)[360].

فهذا الكلام صريح في إجازة تعديّة (أجاب) بـ (على) إذ كان في معنى (ردّ على)، وعلى هذا يكون قول الكاتب اليوم (أجاب على فلان) أو (أجاب على السؤال) سائغاً بناء

على ما تقدم، وقد أحسّ المحدثون بأن (أجاب) بمعنى (ردّ) وعلى هذا قالوا في كتاباتهم وحواراتهم: ردّ على سؤاله بمعنى أجاب عنه وردّ على كلامه بمعنى أجاب عنه، وقد رأينا آنفاً أن (أجاب عن) يأتي بمعنى (ردّ على) كما في كلام ابن الأنباري في أضداده.

بدَهي و بديهي

قال أبو تراب معلقاً على قول مصطفى جواد: (ومن البديهي أن الذي يستعمل الخفر.. لا يريد خفر المرأة..): (استعمل الدكتور مصطفى (البديهي) وقد خطأ العلماء هذا الاستعمال لأنه منسوب إلى البديهة.. وهي على وزن فعيلة.. والمنسوب إليها (فعليٌّ) كما في ألفية بن مالك قال: «وفعلي في فعيلة التزم»، وقد رأيت الإمام ابن حزم يلتزم في (المحلى) الياء في المنسوب إلى فعيلة علماً وهذا له وجه[361]، وقد دأب أبو تراب في كتابه (كبوات اليراع) على استعمال لفظ (بدهي) بدلاً من (بديهي)[362] معتقداً أنه هو الصواب.

و يمكن التعقيب على ما ذهب إليه أبو تراب هنا بما يلي:

- لم يخطئ العلماء كلهم هذا الاستعمال، فبعضهم قديماً صوّبه وصحّحه وكثير منهم حديثاً فعل ذلك أيضاً. فهذا ابن قتيبة الدينوري يفطن إلى الضابط السليم للنسبة إلى (فعيلة) فيقول: (وكذلك إذا نسبت إلى فعيل أو فعيلة من أسماء القبائل والبلدان وكان مشهوراً ألقيت منه الياء مثل:

ربيعة وبجيلة، تقول: ربعي وبجلي وفي حنيفة حنفي، وثقيف ثقفي، وعتيك عتكي، وإن لم يكن الاسم مشهوراً لم تحذف الياء في الأول ولا الثاني)[363].

وقد دأب بعض المحدثين على الاستظهار بكلام ابن قتيبة هذا في موضوع النسبة إلى فعيلة وفعيل في ردّهم على من يخطئ النسبة إليهما بدون حذف الياء نحو (بديهي) و(طبيعي)، فهذا اللغوي العراقي الأب أنستاس ماري الكرملي نشر مقالة في مجلة المقتطف (عدد تموز 1935 صفحة 136) أثبت فيها أن النسبة إلى فعيلة على وزن فعيلي ليست شاذة ثم عرض مئة وثلاثة شواهد تؤيد رأيه، وأكد أن تلك الشواهد ليست كل الوارد واستند في تأييد رأيه أيضاً إلى قول ابن قتيبة الدينوري المذكور آنفاً[364]. وتبع مصطفى جواد خطى الكرملي فقال في هذا الموضوع: (فمن القواعد المتزعزعة التي لم تبن على الاستقراء التام: «حذف الياء من فعيلة غير المضعفة ولا المعتلة العين عند النسبة إليها»: فإذا قلت مثلاً: (الحقيقية البديهية) قال لك أحد هؤلاء الناقصة دراستهم إنه يجب أن تحذف الياء من (البديهة) فيكون (البدهية)، فسبب هذا التهور وأمثاله جهل الناقد وأشباهه لحقيقة القاعدة ففي (أدب الكاتب) لابن قتيبة ما صورته، «وكذلك إذا نسبت إلى فعيل أو فعيلة...» فقاعدة النسبة إذن واضحة جداً لأن شرطها هو أن يكون الاسم مشهوراً من القبائل والبلدان وغيرها فإن لم يكن مشهوراً لم تحذف الياء،

وعلى ذلك وجب أن يقال: (بديهي و غريزي وسليقي و قبيلي وكبيري ومليكي وبريدي)، فمن حذف الياء فقد أخطأ وغلط وأساء فهم كلام العلماء، ولو كان الحاذف إياي، فكيف يجترئ إذن أحد على أمر الناس بأن يقولوا: «بدهي وقبلي» نسبة إلى بديهة وقبيلة؟ هذا هو الجهل الموبق)[365].

وفي سياق آخر ذكر الدكتور مصطفى جواد أن من المسائل الصرفية التي جلبت الضرر على اللغة العربية في هذا العصر النسبة إلى (فعيلة) غير مضعفة ولا معتلة العين بالواو كالطبيعة وكذلك (فعولة) مثل (ركوبة)، وأن جماعة من الصرفيين ومنهم ابن الحاجب في شافيته قد ذكروا أن الياء من (فعيلة) التي على ذلك النحو تحذف ياؤها عند النسبة إليها ثم قال: (إن القاعدة حذف الياء من الاسمين المذكورين مع استجماع الشرطين المذكورين، لم تكن عامة، كما ظنّها ابن الحاجب وغيره بل كانت خاصة بالأعلام المشهورة لأن العلم من الشهرة والقرينة ما لا يؤثر حذف الياء تأثيراً مشبوهاً...)[366].

وهذا يدل على أن أبا تراب لم يقرأ هذا الذي قاله مصطفى جواد وإلا لما أشار إلى استعماله (البديهي) بدلاً من (البدهي) منتقداً له.

أما مجمع اللغة العربية القاهري فقد فهم القاعدة الصحيحة الأصلية في هذا الموضوع وأورد في قرار شهير ما يلي: (جواز حذف الياء، وإثباتها في النسب إلى فعيل بفتح

الفاء وضمّها مذكرة ومؤنثة في الأعلام وفي غير الأعلام وجاء في تفصيله: (الأصل في النسب عامة الإبقاء على صيغة الكلمة، ومراعاة هذا الأصل تقتضي أن يكون النسب إلى فعيل.. مذكرة و مؤنثة بغير حذف شيء إلا تاء التأنيث في المؤنث ولكن العرب لم يجروا على هذا الأصل في المشهور من أعلام القبائل والبلدان، ومن طالب بحذف الياء من النحاة استنبط القاعدة مما ورد من الأعلام المشهورة يضاف إلى ذلك أنه لم يتبيّن من الأمثلة المسموعة أنهم احتاجوا في هذه الصيغة إلى النسب إلى غير الأعلام من النكرات وأسماء المعاني إلا في الندرة على أن من هذا النادر ما ورد بالإبقاء على الياء، فقيل (سليقي) في النسب إلى سليقة...)(367).

وقد كتب الأستاذ عباس حسن بحثاً معلقاً فيه ومعقباً على قرار المجمع في هذا الموضوع رد فيه على تعليل النحاة لقاعدتهم المصطنعة في النسب إلى (فعيل) وهو الاستثقال، بأنه ليس سبباً قوياً من الوجهة الصوتية في إيجاب حذف الياء، وذكر أن مذهب سيبويه وجمهور النحاة في قياس النسب إلى فعيل كأمير هو بقاء الياء وأن مذهب المبرد أنك مخيّر بين حذف الياء وبقائها قياساً مطرداً وأن مذهب السيرافي إثبات الياء دائماً وأضاف الأستاذ عباس حسن بعد هذا أن العرب لم تكن لهم خطة ثابتة في النسب إلى كثير من الكلمات وأن غاية ما حرصوا عليه ألا يقع في معالم الكلمة المنسوب إليها وفي بنيتها انحراف جارف ينجم عنه أن يضل

السامع عن الاهتداء إلى صيغتها الصحيحة وأنه على ذلك نرى لهم أمثلة من الشذوذ في باب النسب مثل: ربعي في النسب إلى الربيع. وخرَفي في النسب إلى الخريف، وخلص بعد هذا إلى أن الأصل في النسب هو المحافظة على الصيغة الأصلية للكلمة المنسوب إليها وأن مخالفة ذلك إنما يكون عند شهرة الكلمة المنسوب إليها فلا تكون هناك مظنة للضلال واستشهد على هذا بكلام ابن قتيبة الآنف الذكر والذي اقترح بناء عليه وعلى كل ما سبق أن تكون قاعدة النسب إلى فَعيله وفُعيله كما يلي: ينسب إلى فَعيله و فُعيله من غير تغيير إلا بحذف التاء الأخيرة أما ما ورد عن العرب مما هو منسوب إلى أسماء البلدان والقبائل بحذف الياء و جعل الكسرة فتحة فإنا نحفظه ولا نقيس عليه[368].

هذا، ويلاحظ الدكتور أحمد مختار عمر أن الاستعمال الحديث للكلمات المنسوبة إلى (فعيلة) يختلف من كلمة إلى أخرى، فهو مثلاً في النسبة إلى (حنيفة) و(صحيفة) و(قبيلة) و(مدينة) يلتزم حذف الياء، فيقال (حنفي) و(صحفي) و(قبلي) و(مدني) ولا أحد ينسب بإثبات الياء فيها، أما كلمات مثل (بديهة) و(طبيعة) و(عقيدة) و(غريزة) و(كنيس) و(كنيسة) و(وظيفة) فالغالب فيها إثبات الياء والقلة القليلة تنسب إليها بحذف الياء، ويضيف الدكتور أحمد مختار بعد هذا أن الاستعمال القديم ليس بأكثر استقراراً أو اطراداً من الاستعمال الحديث، ففي حين تتحدث

المعاجم وكتب النحو عن قاعدة النسبة إلى فعيلة بشروط على (فَعلي) وتضرب المثل بـ (صحفي) و(حنفي) و(ربعي) و(مدني)، نجدها تذكر كلمات كثيرة وردت بالنسب مع إثبات الياء بعضها دون خوف الالتباس بشيء، فورد عن العرب (عميري) و(سليقي) نسبة إلى (عميرة) و(سليقة)[369].

ويذكر بعد هذا الدكتور أحمد مختار عمر أن من الغريب أن المراجع القديمة لا تستشهد إلا ببضع كلمات نسب فيها العرب إلى (فعيلة) على (فعلي) وتعطيها الغلبة فتبنى عليها القاعدة في النسب إلى (فعيلة) وتخرج من النظر نوعين من الكلمات:

- النوع الذي وردت النسبة فيه بدون حذف الياء، ومن ذلك (الحنيفية) كما في الحديث: (أحبُّ الأديان إلى الله الحنيفية السمحة)، ومنه كذلك السليقية والسليمية والعميرية - والنوع الآخر الذي لم تتحدث فيه المراجع القديمة عن كيفية النسبة إليه وهو الكثرة الكاثرة من الكلمات مثل حقيبة وخميرة وفريسة وحديقة وجريدة وعصيدة وحصيرة وخريطة وشريعة وقطيعة وخليقة وخميلة وعقيلة وسفينة ووديعة ووليمة وخريدة وعشرات أخرى من الكلمات ويطرح تساؤلاً بعد هذا هو: إذا كان العرب قد قالوا: ربعي ومدني وصحفي وحنفي فهل ورد عنهم أنه لا يقال ضريبي وبديهي ووظيفي وعزيزي..... إلخ ؟ ويناقش النحاة في تعويلهم على أربع كلمات بنوا عليها قاعدة فيقول: (إنه على الرغم من

إجماع كتب النّحو على اتباع سيبويه في حذف ياء فعيلة فقد ظهر بالاستقراء الحديث أن ما ورد عن العرب بإثبات الياء أكثر بكثير مما ورد بحذفها)[370].

وأخيراً يوافق الدكتور أحمد مختار عمر الاقتراح القائل بالقاعدة التالية: «القياس المطرد في النسب إلى (فعيلة) هو (فعيلي) فيما لم يكن علماً أو كان علماً غير مشهور - ويجوز النسب إلى (فعيلة) العلم على (فعلي) إذا اشتهر الاسم شهرة تمنع اللبس، وما ورد عن العرب منسوباً بحذف الياء يبقى على ما ورد السماع به ويلتزم»، ويعقب على هذا الرأي بأنه الأولى بالقبول وأنه هو الذي تطمئن إليه النفس، واستشهد برأي الدكتور مصطفى جواد في كتابه «قل ولا تقل» القائل: (فإذا كانت هذه القاعدة (حذف الياء) لا يبني عليها إلا في الأعلام، وكثرة الشذوذ منها في الأعلام بأعيانها فكيف يبنى عليها في أسماء الجنس كالبديهة والقبيلة والكنيسة، فإذا جاز حذف الياء في العلم فذلك لأن العلم له من الشهرة والاستفاضة ما يحفظه عند الحذف وله من قوة المنسوب ما يميزه عن غيره ويبعده من اللبس.. فقل بديهي وقبيلي وكنيسي وسليقي ولا تقل بدهي وقبلي وكنسي و طبعي)[371].

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن ما ذكره أبو تراب من أنه رأى ابن حزم يلتزم في «المحلى» الياء في المنسوب إلى فعيلة علماً لم يذكر ما وجهه و يبدو أن الوجه فيه أن ابن حزم التزم

الأصل في هذه النسبة كما ورد في بعض الأمثلة عن العرب وقد ذكر سيبويه أنهم تركوا التغيير في مثل حنيفة ثم قال: «وهذا قليل خبيث»[372]. وذكر الأستاذ محمد خلف الله أنه راجع كتاب عجالة المبتدئ و فيه أعلام أهل الحديث فوجد أعلاماً منسوبين إلى فعيل بالفتح والضم وفعيلة بالفتح والضم واستخلص أن حذف الياء في فعيل بالفتح والضم 25% وفي فعيلة بالفتح والضم 75%.

تنقُّلات الموظَّفين ونُقْلاتهم

يخطّئ أبو تراب استعمال الناس اليوم لـ (تنقلات الموظفين) بمعنى تحولاتهم فيقول: (ويخطئ الناس إذ يقولون: تنقلات الموظفين، والصواب نقلات الموظفين أو نقول الموظفين، لأن التنقلات مضافة إلى فاعلها وذلك لا يكون إلا بالاختيار والنقلات مضافة إلى مفعولها وهو المراد، إذ الموظف ينقل من وظيفة إلى أخرى وهو ليس ينتقل بمشيئته كما يفعل في أيام الإجازة، فهو فيها يتنقل، أما في الوظائف فهو ينقل أي يحول فينتقل والنقلة هي انتقاله... فعلى هذا تقول: نقلات الموظفين لا تنقلاتهم أو نقول الموظفين...)[373]. واستظهر بقول مصطفى جواد: (التنقلات جمع المصدر: التنقل المشتق من تنقل فلان ومضارعه يتنقل فلان.. أي انتقل من شيء إلى آخر ومن مكان إلى آخر، ومن بلدة إلى أخرى عدة مرات بحسب هواه ورغبته... فتنقلات الموظفين ليست مكررة عدة مرات في

تلك المرة، ولم تكن برغبة منهم وعلى هواهم فالصواب: النقول والنقلات، أي نقلات الموظفين... وتقول في النقلة نقلات لأن الموظف إذ ذاك نقل نقلة واحدة... فقل نقلات الموظفين... ولا تقل تنقلات الموظفين بهذا المعنى... فتنقلات الموظفين تكون في أيام إجازاتهم واستراحتهم أو تفتيشهم وتحقيقاتهم أي حينما ينتقلون مرة بعد مرة باختيار أو بإذن للاعتبار والاختبار...)(374).

وللتعقيب على ماسبق يمكن القول إن التنقل هو الانتقال أي التحول جاء في مختار الصحاح: التنقل التحول وانتقل تحول كما في المصباح المنير وهذه الصيغة هي صيغة مطاوعة على وزن (تفعل) و(انتقل) كذلك من صيغ المطاوعة لأنه على وزن (افتعل)، ومعناه تحول من مكان إلى آخر كما في المعجم الوسيط وقد تدل كلمة (تنقّل) على كثرة الانتقال بحسب السياق لأن (تفعل) في الأصل مطاوع لـ (فعّل) مضعّف العين كنبهته فتنبه، وكسرته فتكسر، و(فعّل) من أظهر معانيها التكثير في الفعل، ولكن (تنقل) في قولنا «تنقلات الموظفين» لا يعني كثرة وقوع الحدث فيه بل يعني مجرّد التحول من شيء إلى آخر وقد جمع المعجم العربي الحديث «لاروس» المعنيين في هذا الفعل فقال: «تنقل تنقلاً من مكان إلى آخر: تحول وتنقل: أكثر الانتقال».

أما قول أبي تراب ومصطفى جواد في تخطيء: «تنقلات الموظفين» إن المصدر مضاف إلى فاعلها وإن ذلك

لا يكون إلا بالاختيار وإن (تنقلات الموظفين) لم تكن (في الواقع) برغبة منهم وعلى هواهم، فكلام لا يستقيم دائماً وقد رأيت أغلب الذين خطؤوا هذا الاستعمال الحديث يرتكزون عليه ومنهم محمد العدناني الذين يقول: (ويقولون: تنقلات المدرسين أو الموظفين والصواب: نُقول المدرسين أو نقلاتهم، لأن (التنقل) هو مصدر الفعل اللازم (تنقل)... ولا يكون التنقل إلا بحسب رغبة الإنسان ومشيئته والمدرسون والموظفون ينتقلون بحسب رغبات رؤسائهم...)[375]، فمن السهل الرد على هذا الكلام بأن تحولات الموظفين أو المدرسين كثيراً ما تكون برغباتهم، ذلك أنه في الغالب يتم تحويل مدرس من محل إلى آخر وفق بطاقة الرغبات التي يملؤها المدرس بنفسه ويتم النقل وفق ما يسمونه «حركة التنقلات» وتعطى فيها الأولوية للمدرس الذي استوفى المدة الزمنية المحددة لقبول «التنقل» فهل نسمي على هذا التحول الذي يتم وفق رغبة المدرس بـ (التنقل) وهو الغالب ونسمي الذي لا يتم وفق رغبة المدرس - وهو قليل - بـ (النقل)؟، هذا إضافة إلى أن الفاعل في صيغ المطاوعة قد يطاوع المؤثر فيه عن رغبة في حصول الفعل منه وقد يطاوعه عن غير رغبة في حصول الفعل منه، فالمطاوعة كما قال الرضي معناها: التأثر وقبول أثر الفعل)[376]، ومعلوم أن التأثر في الفاعل المطاوع قد يحصل طوعاً أو كرها كما قلنا في مناقشة استعمال المحدثين للفعل (اندحر)[377]،وعلى هذا فاستعمال المحدثين اليوم في

الإدارات والمدارس لاصطلاحهم (التنقلات) صحيح لا غبار عليه ويجب على المعجم العربي الحديث تسجيله تماشياً مع لغة العصر، ومهمة المعجم تسجيل لغة العصر لاسيما إذا كانت شائعة في الاستعمال ولها وجه في العربية.

مَتحف ومَقهى

قال أبو تراب: (وشاع في كلام الكتاب كلمة: المتحف والمقهى... وقد صححه بعض المعنيين باللغة لأن (مفعل) وهو اسم مكان... قيل.. لكن غاب عنهم أن العرب إذا عبّرت عن مكان كثرة الشيء جعلت اسمه من الباب الثلاثي (مفعلة) فقد قال مأسدة للموضع الذي تكثر فيه الأسود، فعلى هذا يقال: متحفة بدل متحف ومقهاة.. بدل مقهى..)[378].

ثم قال: وزن مفعلة بالتاء مع فتح العين شاذ على رغم ورود أشباه كثيرة له قد نص الرضي وغيره في شرح الشافية لابن الحاجب على أن لحاق التاء شاذ يقتصر فيه على ما سمع.. والتمس بعضهم للحاق التاء لبعض الأسماء سبباً كالمبالغة أو إرادة البقعة.. كما فعل مصطفى جواد وجعلوا ذلك قياساً و هذا عجيب.. كيف يقاس على الشواذ..)[379].

وهذا كلام عجيب اتبع فيه أبو تراب مقالة الرضي في هذه المسألة في شرح الشافية إذ قال: (واعلم أن الشيء إذ كثر بالمكان وكان اسمه جامداً فالباب فيه مفعلة بفتح العين كالمأسدة والمسبعة والمذأبة أي الموضع الكثير الأسد والسباع

والذئاب، وهو مع كثرته ليس بقياس مطرد فلا يقال مضبعة ومقردة) ، وقد درس المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين عضو المجمع اللغوي بالقاهرة هذه المسألة فذكر أنه يرى في نصوص طائفة من العلماء القدامى ما يفسح المجال ويأذن لك أن تقيس ما لم يقله العرب على ما قالوه في هذه الصيغة قياساً مطرداً، وأن من هؤلاء الطائفة مظهر الدين صاحب شرح المفصل المسمى المكمل ونصه: (اعلم أنهم إذا أرادوا أن يذكروا كثرة حصول شيء بمكان وضعوا له مفعلة بفتح الميم والعين مع لزوم التاء إياها وهذا قياس مطرد في كل اسم ثلاثي كقولك أرض مسبعة أي يكثر فيها السباع...)، ثم أضاف أن من هؤلاء الطائفة أبا الحسن الأخفش الذي نسب إليه ابن سيده في المخصص هذا الرأي (ص 174 ج 16) ، ونصه: (ومكان موعلة كثير الوعول ومفدره كثير الفدور وهي الوعول المسنة، مطرد عند أبي الحسن)[380].

ثم ذكر إشارة شارح القاموس إلى هذا المذهب في مادة (أسد) في قوله: (والمكان المأسدة أيضاً وهو الأرض الكثيرة الأسود كالمسبعة كما في الروض، وبعضهم جعله مقيساً لكثرة أمثاله في كلامهم)[381].

وأشار بعد هذا إلى أن عبارة سيبويه في الكتاب تنحو بظاهرها نحو هذا المذهب ونصها: (هذا باب ما يكون مفعلة لازمة لها الهاء والفتحة، وذلك إذا أردت أن يكثر الشيء بالمكان وذلك قولك أرض مسبعة ومأسدة ومذأبة وليس في كل

شيء يقال ذلك إلا أن تقيس شيئاً وتعلم أن العرب لم تتكلم به)[382]، وعقب على عبارة سيبويه هذه قائلاً: (فالظاهر من عبارة سيبويه إجازة القياس على ما تكلم به العرب في هذه الصيغة، واحتمال أن يقصد سيبويه من القياس محاكاة العرب في ذلك على وجه التمرين بعيد من ظاهر عبارته)[383].

وانتهى الشيخ محمد الخضر حسين من بحث هذه المسألة إلى القول: (فاتضح من هذا البحث أن صوغ مفعلة من اسم العين الثلاثي مجرداً أو مزيداً قد ورد عن العرب بكثرة، وأن من علماء العربية من اعتد بهذه الكثرة وجعله من قبيل ما يقاس عليه)[384]، وقد يكون من المفارقات العجيبة أن يرى أبو تراب أن الكثير الوارد لا يصلح للقياس عليه ،بحجة أنه شاذ لاسيما في هذه المسألة وقد أباح مؤتمر المجمع اللغوي القاهري (في دورته الثالثة والثلاثين - يناير 1967) التاء للتأنيث في صيغة اسم المكان وعرض عليه من المسموع الصحيح الوارد لها (126) كلمة ختمت فيها صيغة المكان بتاء التأنيث[385]، وأورد (النحو الوافي) أمثلة كثيرة من أسماء المكان على صيغة (مفعلة) مثل: مورقة ومعنبة ومبلحة ومأسدة ومذهبة ومرملة ومذأبة، ولا ريب أن العدد الوارد آنفاً هو من الكثرة التي تبين لنا القياس على أمثلته، إذ هو من النوع المطرد في الاستعمال، فلا مانع من اتخاذه مقيساً ترد إليه نظائره ويقاس عليه غيره مما لم ينطق به العرب[386]. وهذا

ما جعل سيبويه يقيس على ما ورد في هذا وجعل أيضاً صاحب المكمل في شرح المفصل يقول عن وضع (مفعلة) لمعنى كثرة حصول الشيء بمكان: (وهذا قياس مطرد في كل اسم ثلاثي..) كما أوردنا آنفاً.

ومن الغريب أن يذكر أبو تراب أن وزن مفعلة بالتاء مع فتح العين شاذ على رغم ورود أشباه كثيرة له، وأنه قد التمس بعضهم للحاق التاء لبعض الأسماء سبباً كالمبالغة أو إرادة البقعة وجعلوا ذلك قياساً وأن هذا عجيب لأنه قياس على الشواذ، ناسياً أن التاء المزيدة في هذه الصيغة هي للتأنيث وزيادة التاء للتأنيث في آخر المشتق قياسية إذا كان المشتق لمؤنث، قال الأستاذ عباس حسن في إباحة القياس في صيغة (مفعلة) ليعمّ غير الأعيان كأسماء المعنى: (نعم إن الأمثلة التي وردت في المراجع اقتصرت على الأعيان كأسماء المعني: ولكن كثيراً من النصوص القاعدية الصريحة أطلقت «الشيء» ولم تقيده بأنه اسم معنى أو اسم عين وأقوى من هذا كله أن زيادة تاء التأنيث في آخر المشتق قياسية إذا كان المشتق لمؤنث ولا أعرف في هذا خلافاً، نعم إنهم استثنوا بعض صور لكن ليس منها (مفعل) صيغة اسم المكان فمن الخير أن ننتفع بهذا الإطلاق، ونبيح (مفعلة) بغير تقييدها بأسماء الأعيان ولاسيما إذا اشتدت إليها الحاجة أو آزرها الاستعمال وأشاعها العرف مثل «المعلمة» لما يسمونه دائرة المعارف و«المبرة» لمكان البرّ و«المصحة» لمكان الصحة أي

المستشفى و«المخطبة» لمكان الخطابة و«المعطفة» لمكان العطف و«المقرأة» لمكان القراءة و«المحطة»[387] لمكان الحط، وأمثالها مما صاغه الناس أو يصوغونه من أسماء المعنى مدفوعين بحوافز الحياة)[388].

وأبو تراب نفسه أشار إلى أن التاء للتأنيث في (مفعلة) في نحو مغسلة ومقهاة إذ قال: (ولا أرى لقولهم مغسلة ومقهاة وجهاً من الصواب لأن ارتباط هذا الوزن ألصق بالأرض وليست هي المراد في الصيغتين فهم لا يقصدون بالمغسلة أرضاً يكثر فيها الغسل ولا بالمقهاة أرضاً يكثر فيها القهوة....، وإنما يعنون مكاناً مخصصاً محدوداً لوجود ذلك الشيء والمراد الشيء نفسه وهو ليس كالأرض في التصور العقلي حيث تكون هي المراد... موصوفة بما فيها... ألا ترى أنهم حين لم يقصدوا الأرض قالوا (مسجد) ولم يقولوا (مسجدة) لأنهم يعنون الفعل)[389].

إذن فقوله: (موصوفه بما فيها ألا ترى أنهم حين لم يقصدوا الأرض قالوا (مسجد) ولم يقولوا (مسجدة) إشارة واضحة إلى أن التاء للتأنيث في (مفعلة)، وهي قياسية على هذا، جاء في مختار الصحاح: (وأرض مسبعة بوزن متربة ذات سباع) وقال أبو تراب أيضاً: (والصواب عندي متحف.. ومقهى لأنه موضع شرب القهوة وليس المراد الأرض فيكون مقهاة أو متحفة أي أرضاً ذات تحف وأرضاً ذات قهوة.. ألا ترى أنهم قالوا: مصنعة حين أرادوا الأرض..)، وقال في الرد

أيضاً: (وقد اختار مصطفى جواد أن تكون مفعلة هي صيغة الأماكن التي تمتاز بكثرة ما فيها.. وغاب عنه أنها من صفات الأرضيين.. ونحن في تعبيراتنا لا نريد إلا موضعاً بعينه على هيئة مخصوصة للشيء المراد.. وليس القصد نعت الأرض في مثل قولنا: متحف ومقهى لكي يكون الصواب متحفة ومقهاة قال في المخصص.. مفعلة من صفات الأرضيين.. فضرب مثلاً لذلك: مأبلة ذات إبل...) فدل كل هذا على أن التاء في (مفعلة) للتأنيث لأن اسم المكان ها هنا بمثابة وصف لمؤنث هو الأرض و لهذا قالوا في مأسدة: أرض ذات أسد كما في مختار الصحاح . أما قول أبي تراب عن اسم المكان من ماعدا الثلاثي: (أما ما عدا ذلك فعلى لفظ المفعول في الزمان والمكان... فالمصدر منه والمكان والزمان على وزن مفعوله قياساً لا ينكسر.. كالمخرج والمستخرج... وعلى هذا فقول الدكتور مصطفى جواد إنه يصاغ اسم المكان من غير الثلاثي على وزن اسم الفاعل خطأ فقد صرح الصرفيون بكونه على وزن اسم المفعول.. والذي أوقع في الوهم هو عبارة ابن منظور في اللسان... أرض معقربة ومثعلبة بكسر الراء واللام بمعنى ذات عقارب وثعالب... وواضح أنه لم يعن بها اسم المكان... وإنما أراد اتصاف الأرض بذلك على صيغة الفاعل...)[390] ففيه نظر، ذلك أن الشيخ محمد الخضر حسين في بحثه عن (صيغة مفعلة للمكان الذي يكثر فيه الشيء) ذكر أن الاسم إن كان ثلاثي الأصول من قبيل المزيد فيه نحو بطيخ وأفعى

حذفوا ما زاد على الأصول، وقالوا للأرض التي يكثر فيها البطيخ أو الأفاعي: مبطخة أو مفعاة ، وأمّا ما زادت أصوله على ثلاثة أحرف نحو عقرب فإنهم يحذفون بعض أصوله حتى يمكن صوغه على مفعلة، كما قالوا في الأرض التي يكثر فيها العقارب: معقرة وفي الأرض التي يكثر فيها الضغابيس (وهو صغار القثاء) مضغبة[391]. وأضاف بعد هذا أن صوغ مفعلة مما زادت أصوله على ثلاثة أحرف، لم نر أحداً من علماء العربية ذهب به مذهب القياس ووجهه أن العرب لم يصوغوا مفعلة من اسم العين الرباعي إلا قليلاً وسبب هذه القلة أن الاسم الرباعي لا يمكن بناء مفعلة منه إلا أن يحذف منه حرف وحذف الحرف الأصلي عندهم مكروه لا يرتكبونه إلا أن تدفعهم إليه ضرورة[392].

ثم ذكر بعد هذا أنه ورد عن العرب أنهم صاغوا من اسم العين الرباعي ألفاظاً على وزن مُفعلة بصيغة اسم المفعول فقالوا أرض مُثعلبة من الثعالب ومُعقربة من العقارب وهذه رواية سيبويه، وأن أبا زيد رواها بصيغة اسم الفاعل: معقربة ومُثعلبة وأنه على هذه الرواية اقتصر صاحبا الصحاح والمصباح وأن الدماميني رجح في شرح التسهيل رواية سيبويه فقال: «ينبغي أن يقرأ بالفتح فإن سيبويه أثبت من غيره وإن كان أبو زيد أستاذه قد حكى الكسر»[393]، وانتهى الشيخ محمد الخضر إلى أن ما ورد من الألفاظ على مفعلله هو على كلا الروايتين ونادر إلى حد يبعده أن يكون مقيساً وأن

صاحب المخصص ذكر الألفاظ التي وردت في هذا الوزن فلم تتجاوز خمس كلمات وهي مثعلبة ومعقربة ومعنكبة من العناكب ومؤرنبة من الأرانب و مخرنقة من الخرانق وهي أولاد الأرانب(394).

وعلى هذا فقول الدكتور مصطفى جواد أنه يصاغ اسم المكان من غير الثلاثي على وزن اسم الفاعل ليس خطأ كما ذكر أبو تراب بل إن هذا الكلام له أساس في العربية كما رأينا، وعبارة ابن منظور «أرض معقرِبة ومثعلِبة بكسر الراء اللام بمعنى ذات عقارب وثعالب» لم توقع في الوهم فالكلمات الواردة في هذه مروية على الصيغتين أعني صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول، والقصد فيها اسم المكان، والتأويل على الوصف بمعنى (ذات عقارب و ثعالب) ينبغي أن تخضع له كلتا الصيغتين كما خضعت له صيغة (مفعلة) في مأسدة و مسبعة.

والمعنى أرض ذات أسد وأرض ذات سباع. قال الفيومي في المصباح المنير: (وأرض معقربة اسم فاعل ذات عقارب كما يقال مثعلبة ومضفدعة ونحو ذلك)، وفي مختار الصحاح: (ومكان معقرب بكسر الراء أي ذو عقارب وأرض معقربة أيضاً وبعضهم يقول أرض مَعْقَرة كمشجرة)، (وأرض مُثعلِبة بكسر اللام ذات ثعالب) وفي (المأسدة) قال الفيومي في مصباحه: و(المأسَدَةُ موضع الأسد وتكون جمعاً له).

هذا وقد خطّأ غير واحد من اللغويين ضبط كلمة

(متحف) بفتح الميم وهو الاستعمال الشائع لها، وقد انبرى مجمع اللغة لتصحيحه فكان قراره الآتي (كلمة مُتحف بضم الميم صحيحة من حيث القياس والمعنى للدلالة على مستودع التحف... وبناء على قرار المجمع جواز الاشتقاق من أسماء الأعيان وإقراره قواعد الاشتقاق من الجامد... واستئناساً بأن وجود الثلاثي المزيد في الفعل يشعر بالمجرد منه تقرر اللجنة أنه يجوز أن يؤخذ من تحفة بمعنى شيء يقدم للإلطاف فعل ثلاثي من باب نصر ومن مصدره يؤخذ اسم مكان على وزن مفعل، فتكون كلمة (متحف) بفتح الميم والحاء صحيحة في الاستعمال بالمعنى المتعارف الآن لمكان إيداع للتحف أو عرضها)[395]، وقد ضبط المعجم الوسيط كلمة المتحف بضم الميم وفتحها، ورأى الأستاذ هادي العلوي أن وزن (مُفعل) لاسم المكان تجاوزته لغتا الكلام و التلاوة إلى الفتح فصار يقال: متحف بدل مُتحف ومَدخل بدل مُدخل، ورأى أن هذا هو الأفصح لأن حالة الضم تلتبس باسم المفعول[396].

وبخصوص صيغة (مفعلة) رأى الأستاذ عباس حسن أن الدارسين ظلوا عصوراً طويلة يقتصرون في صياغة اسم الزمان والمكان من الثلاثي على وزن (مفعل) بغير تاء قياساً مطرداً في كل الحالات، ولا يلجؤون إلى (مفعلة) برغم النصوص العلمية القديمة التي تبيح لهم ذلك أحياناً، واستشهد بقرار المجمع الذي عرض لتلك النصوص الكثيرة ونصه: (تصاغ (مفعلة) قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان

الذي تكثر فيه هذه الأعيان سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجماد)، ورأى أن المجمع بهذا فتح باباً من التيسير أمام المتعلمين والمترجمين والمشتغلين بالعلوم الحضرية ولكنه لم يفتحه على مصراعيه بل اكتفى بجانب منه لأنه اشترط أن يكون الاشتقاق في الصيغة المكانية مأخوذة من أسماء الأعيان وحدها دون أسماء المعاني مع أن الحاجة ماسة أحياناً إلى الثاني[397].

وقد خطّأ العدناني استعمال (القهوة) بمعنى المقهى فقال: (ويطلقون على المكان الذي تشرب فيه القهوة والشاي ونحوهما اسم القهوة اعتماداً على قول المعجم الوسيط إن القهوة بهذا المعنى هي كلمة مولدة، ولكن أطلق مجمع اللغة العربية بالقاهرة على ذلك المكان اسم المقهى..)[398]، وصحّحه بعض اللغويين المحدثين - منهم محمد بهجة الأثري - بأن القهوة لمحلّ شرب القهوة، وهي من باب حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه أي مشرب القهوة وأنها فصيحة كـ (اسأل القرية) والجمع قهوات[399].

قَطّاع وقِطاع

يفتتح أبو تراب حديثه عن هذه المادة بما قاله الدكتور مصطفى جواد: (قل القطّاع ولا تقل القِطاع ولا القُطاع... وذلك لأن القطّاع من اصطلاحات الهندسة القديمة... وقد استعير للتقسيمات الاقتصادية باعتبار أن مجموع الاقتصاد دائرة والقطاع يقطع جزءاً منها..

أما القِطاع آلة القطع أو طائفة من الليل والدراهم فلا محل لها في إدارة هذا المعنى)[400] ثم قال: (يكثر في كتب البيروني وابن الهيثم وابن عراق... لفظ الشكل القطّاع...)[401].

ثم ذكر أبو تراب ما ورد في المعجم الوسيط عن هذه اللفظة وهو (القطاع بالكسر من الدائرة جزء محصور بين نصفي قطر وجزء من المحيط، وفي اللغة المولدة: الجزء المقتطع من أي شيء.. ويقال: هذا خاص بالقطاع الصناعي أو بالقطاع الزراعي مثلاً والمثال الذي يقطع عليه الثوب والأديم ونحوهما..) ثم أشار إلى أنه لم يذكره مشدداً بهذا المعنى الهندسي ولا ذكره أحمد رضا الشبيبي في معجم متن اللغة[402].

ثم ذكر أبو تراب ما ورد في محيط المحيط لبطرس البستاني من شرح للقُطاع بضم القاف بوصفه ذلك المصطلح الهندسي، ثم ما ورد في قطر المحيط في القِطاع بكسر القاف، وأثنى بعد هذا أبو تراب على صاحب «المَنجد» لأنه أورد (القطّاع) بالتشديد بمعناه الهندسي[403]، وانتهى أخيراً إلى أن ضبط القطاع بالكسر مخففاً كما في المعجم الوسيط، وبالضم مخففاً كما في المحيط خطأ[404].

للتعقيب على هذا الكلام أقول: المعجم الوسيط بوصفه معجماً حديثاً يسجّل ما يستعمل الآن من الألفاظ المولدة في المبنى أو في المعنى مما قذف به التطور اللغوي، كان قطعاً على

حق، فهو قد وجد لفظ (القطاع) بكسر القاف مخففة هو الفاشي في الاستعمال الحديث كـ (قطاع الدائرة) بمعناه الهندسي ومعناه الاقتصادي ولما كان هذان المعنيان لهذا اللفظ غير واردين في معاجم اللغة وكتبها القديمة أشار بوضوح إلى أنهما مولدان، وهذا هو المنهج الوصفي الذي ينبغي أن يأخذ به أي معجم حديث يهدف إلى تسجيل لغة العصر في المقام الأول، والمعجم الوسيط قد أخذ على نفسه منذ طبعته الأولى إدخال الألفاظ المولدة أو المحدثة أو المعربة أو الدخيلة التي أقرها المجتمع وارتضاها الأدباء و(الكتاب) فتحركت بها ألسنتهم وجرت بها أقلامهم في متن المعجم، لأن إثبات هذه الألفاظ في المعجم من أهم الوسائل لتطوير اللغة وتنميتها وتوسيع دائرتها[405]، ثم إن هذا المعجم أراد له المجمع العلمي المصري أن يحقق أحد أهم غرضين وهو أن يرجع إليه القارئ المثقف ليسعفه بما يسدّ الحاجة إلى تحرير الدلالة للفظ شائع أو مصطلح متعارف عليه[406]، كمصطلح (القطاع) الشائع الآن في لغتي الهندسة والاقتصاد وفي لغة الصحافة أيضاً، فلا يجوز على هذا أن يترك تسجيل هذا اللفظ بضبطه الشائع حالياً، ويسجل لفظاً مولداً كان مستعملاً في عهد البيروني أو ابن الهيثم، فالقطّاع (بفتح القاف مخففة وفتح الطّاء مشددة) صيغة لم يوردها (القاموس) مع إحاطته، وذلك يدل على أن هذا المعنى الهندسي الذي أعطي له في زمن البيروني وغيره مولد مثله في ذلك مثل (القطاع) بكسر القاف، وفتح الطاء

مخففة، والذي يلاحظ ههنا أن المعنى الهندسي المشار إليه في هذا الموضوع لم تكن الصيغة الدالة عليه من مادة (قطع) واحدة، بدليل أن المعاجم الحديثة الناقلة عن كتب القدماء تشير إلى ثلاث صيغ: (قِطاع، قُطاع، قِطّاع)، والذي يؤكد هذا أن دوزي المستشرق الهولندي في مؤلفه الموسوعي الشهير والهام «تكملة المعاجم العربية» - وهو أعظم مرجع للألفاظ التي لم ترِد في المعاجم العربية - أورد الصيغ الثلاث ومثل بـ (قطاع الدائرة) و(قطاع الكرة)[407]، و الذي ينبغي ذكره هنا أن دوزي يذكر في مقدمة كتابه النفيس هذا أن مصادره الأساسية في ذكر المعاني والألفاظ التي خلت منها المعاجم القديمة هي كتابات المؤلفين العرب في العصور الوسطى التي قرأها، سواء أكانت مطبوعة أم مخطوطة خاصة الموجودة في أهم المكتبات الأوروبية، والتي تتعلق نصوصها بمختلف المعارف والموضوعات وهذا ما يجعل كلام دوزي في هذا المجال ذا أهمية فائقة.

والطريف في هذا الموضوع أن العدناني في معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة يورد بعض الاستعمالات من نحو (هذا خاص بالقُطّاع الصناعي) أو (بالقطاع الزرراعي)، ويرى أن الصواب (القطاع الصناعي أو القطاع الزراعي) بكسر القاف مستشهداً بما جاء في المعجم الوسيط، ومشيراً إلى أن المعاجم الأخرى قد أهملت ذكر هذه الكلمة.

ويقدّم بعد هذا اقتراحاً مضمونه أنه لما كانت لكلمة

(القطاع) أهميتها الكبيرة في أيامنا هذه فإنه يقترح على المجامع اللغوية الأربعة مجتمعة أو منفردة أن توافق على استعمالها بهذا المعنى، لكي لا يتمكن النقاد اللغويون من انتقاد هذه الكلمة غير المعجمية[408] وفي المعجم العربي الحديث «لاروس» لمؤلفه الدكتور خليل الجر (والذي استغرق تأليفه حوالي عشرين سنة قضاها في البحث والتنقيب في كتب اللغة و المعاجم القديمة والحديثة والمعاجم الخاصة بالنبات والحيوان والفلك والرياضيات والعلوم المختلفة.. إلخ) نجد هذا المصطلح (القطاع) بكسر القاف، و يمثل له بـ (قطاع الدائرة) ويورد شرح المعجم الوسيط له مع تغيير طفيف، (جزء محصور ضمن نصفي قطر وجزء من المحيط).

وفي معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط الملحق بلسان العرب في ترتيبه الألفبائي ص 542 نجد (القطاع sector في القطع المخروطي ذي المركز هو المسحة المحدودة بقوس منه ونصفي قطر.والقطاع الدائري s.of a circle شكل يحيط به نصفا قطري دائرة والقوس الواصلة بين طرفيهما.... إلخ).

وفي المعجم العربي الأساسي الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم نجد: (قطاع: مجال معين ذو مصالح مشتركة (قطاع الفلاحة)، (قطاع التجارة) وفي معجم الصحاح في اللغة والعلوم (ص 321) نجد: (القطاع «ج» قطاعات: secteur الجزء المقتطع من أي شيء، ويقال هذا خاص بالقطاع الصناعي أو القطاع الفلاحي مثلا.. القطاع من الدائرة

جزء محصور بين نصفي قطر وجزء من المحيط.. القطاع الدائري.. شكل يحيط به نصفا قطري دائرة والقوس الواصلة بين طرفيهما. القطاع الكروي.. الجسم المتكون من قطعة كروية ومخروط رأسه مركز الكرة ويتحد مع القطعة في القاعدة... إلخ).

وههنا ملاحظة لابد منها وهي أن المصطلح العلمي كثيراً ما يكون متعدداً، ويؤخذ من الناحية العلمية بالمصطلح الأكثر شيوعاً واستعمالاً، ولا معيارية في هذا.

يستهدفه ويهدِف إليه

أورد أبو تراب في بداية حديثه عن هذا الاستعمال تخطئة د. مصطفى جواد في «قل ولا تقل» لـ (يهدف إلى الإصلاح) بزعم أن الصحيح هو (يستهدفه لأن (هدف الشيء) لا يؤدي هذا المعنى أي (يرمي إليه) وأن له معنى آخر..[409].

ثم أورد المعاني المذكورة لمادة (هدف) في الأساس واللسان والقاموس، ومن أبرزها: (هدف إلى الشيء أسرع)، وفي ضوء هذا خطأ أبو تراب ما أورده المعجم الوسيط من معنى مولد لـ (هدف) وذلك في نحو قول الناس اليوم: (هدف إلى الأمر: رمى كأنه جعله هدفاً) وحجته في هذا التخطيء أن جميع معاني (هدف) المتقدمة على هذا المعنى والتي أوردها

(الوسيط) وهي (دخل، قارب، قصد وأسرع) تعني قرب الوصول والدخول وما أشبههما، في حين أن (رمى إلى الشيء) لا تعني القرب منه ولا إصابته، وإنما تعني الاجتهاد والسعي لا إصابته، فالهدف يكون بعد الرمي وهو مقاربة النجاح فيقال: رمى إلى النجاح فهدف له أي قاربه[410].

ثم ذكر بعد هذا أن (استهدفه) معناه اتخذه هدفاً وإن هذا قد ورد في كلام علي بن أبي طالب على إحدى روايتين وهي في قوله: (دار بالبلاد محفوفة وإنما أهلها فيها أغراض مستهدفة، ترميهم بسهامها وتفنيهم بحمامها)[411].

ثم أورد قول أسامة بن منقذ في الاعتبار: (وكان قد هدف إلينا من العرب خلق كثير) أي قصد إلينا، وعقب على هذا أبو تراب بأن أسامة هذا كان من رجال القرن السادس الهجري، فلا يقوم كلامه لمناهضة كلام العرب الفصحاء الذي ضمته المعاجم العربية[412].

وأخيراً انتهى بناءً على ما سبق إلى أن قول كثير من الكتاب اليوم: فلان يهدف إلى كذا، لا يخدم مرادهم لأنهم أرادوا: أنه يرمي إلى كذا، في حين أن معنى ما قالوه: أنه يسرع إلى كذا[413].

وتعقيباً على هذا الكلام أقول: إن أبا تراب من خلال مناقشته هذه الاستعمالات لـ(هدف) و(استهدف) يبدو أنه ليس على وعي إطلاقاً بمسألة التطور الدلالي التي أصبحت اليوم أمراً مفروغاً منه تماماً لا يشاح فيها إلا جامد مكابر،

كما أنه يبدو أيضاً غافلاً عن أن المعاجم العربية لا تُضمّ كل استعمالات كلام العرب الفصحاء، وعليه فإنه إن كنا نستطيع الاستناد إلى المعاجم العربية لإثبات صحة استعمال ما، فإننا لا نستطيع الحكم على أن ما لم يرد فيها خطأ كما سنبيّنه بعد قليل بالأمثلة.

ويبدو كذلك على مناقشته المعيارية الساذجة التي لا يمكن أن تقبل في إطار مناقشة قضية تغيّر المعنى ضمن ما يسمى بالمولّد أو المحدث، ومما لا ريب فيه أنه لايمكن الاقتصار في الألفاظ والمعاني على ما استعمله عرب عصر الاحتجاج، فمازالت كل اللغات العالمية تتقبل كل يوم عشرات الكلمات والدلالات الجديدة، وإذا كان لابد من ضوابط لقبول المولد والمحدث، فإن من أهم هذه الضوابط الشيوع والاستعمال لاسيما لدى الأدباء والمثقفين والدارسين، فكثير من العلماء يُعرّفون المستوى الصوابي في اللغة بأنه الاستعمال المطرد لها أو ما يؤيده السلوك اللغوي لمتكلمي اللغة[414] وعلى هذا لا يجوز تخطيء ملايين الناس من متكلمي الفصحى يستعملون لفظة معينة بحجة أنها لم ترد في المعجم بتلك الصيغة أو بذلك المعنى لأن وظيفة المعجمي تدوين ما يقوله الناس، لا فرض الكلمات عليهم[415]، هذا إضافة إلى أن عدم ورود اللفظ أو المعنى في المعجم لا يعني عدم وجوده في اللغة أصلاً كما ذكرنا.

وعندما يكون هناك قرار من مجمع لغوي عربي بإجازة

لفظ أو معنى مولد قد شاع في لغة الكتابة و الخطاب بالفصحى، تكون مناقشة صحته أو عدم صحته تحت أي معيار كان من اللغو الذي ينبغي تجنب الخوض فيه، وما أكثر المولدات في معاجمنا الحديثة التي لا تمثل إلا جزءاً من لغتنا الحديثة التي لم تستطع تلك المعاجم مسايرتها، بتسجيل الجديد فيها لأسباب يضيق المجال ها هنا عن الخوض فيها.

ومن الغريب حقاً ما قاله الدكتور مصطفى جواد بشأن (هدف) فعندما يقول: (قل هذا يرمي إلى الإصلاح ويستهدفه ولا تقل يهدف إلى الإصلاح، وذلك لأن هدف الشيء لا يؤدي هذا المعنى وله معنى آخر...)، نقول له: كيف قبلت دلالة (يستهدف) على معنى (يرمي) ورفضتها في (هدف) وكلا الفعلين في المعاجم القديمة لم تسجل لهما هذا المعنى، وأنت قد اعترفت بهذا في معجمك المستدرك - وهو لايزال مخطوطاً - وقد نشر شيء منه في مجلة المجمع العلمي العراقي[416].

وذكرت أن معجمات اللغة الأمات لم تذكر هذا الفعل متعدياً بنفسه بمعنى (اتخذ المفعول به هدفاً وغرضاً) مع شيوع استعماله في هذا العصر وحلوله محل (رمى) و(قصد) و(انتحى) و(توخى) ومرادفتهن ومع جريانه على أسلات الأقلام[417]، إذن فما قاله عن (استهدف) ينطبق وينسحب على (هدف) فما الفرق؟! ثم إن (هدف) في الاستعمال الحديث مشتق من (الهدف) بمعنى (الغرض) كما ورد في محيط اللغة لإسماعيل بن عباد[418].

أما ما ذهب إليه أبو تراب من أن المولد لـ (هدف) الذي أورده المعجم الوسيط هو خطأ لأن جميع معاني (هدف) المتقدمة فيه على هذا المعنى تعني قرب الوصول والدخول وما أشباههما على حين أن (رمى) إلى الشيء لا تعني القرب منه ولا إصابته، فعجيب حقاً لأنه نسي أن المعجم الوسيط ذكر من ضمن المعاني المتقدمة على المعنى المولد المعنى (قصد) ولا يخفى على أحد كما لم يخف على صاحبه الدكتور مصطفى جواد فيما ذكرنا آنفاً من أن (قصد) من مرادفات (رمى) أو هو شبيه به إلى حد كبير.

و عندما يقول أبو تراب إن (رمى إلى الشيء) لا يعني القرب منه ولا إصابته وإنما يعني الاجتهاد والسعي لا إصابته فالهدف يكون بعد الرمي وهو مقاربة النجاح، يقال: رمى إلى النجاح فهدف له (أي قاربه) نقول له: ألم تعلم أن من معاني (هدف إلى الشيء): رحل إليه، جاء في المحيط في اللغة لابن عباد: هدفوا إلى موضع كذا: رحلوا إليه[419] ولاريب في أن (رحل) يحمل معنى الاجتهاد والسعي لا المقاربة!

ومن الدارسين المحدثين الذين عالجوا مسألة التطور الدلالي في الفعل (هدف) من خلال الاستعمال الحديث الدكتور ابراهيم السامرائي فقد ذكر أن الهدف: الغرض المنتضل فيه بالسهام، وأن الهدف كل شيء عظيم مرتفع، وهو كل بناء مرتفع مشرف وأن هذا هو الذي نصت عليه مطولات اللغة، وأن الكلمة في عربيتنا الحاضرة من الكلمات التي كتب

لها الشيوع واستخدمت استخداماً كثيراً وأنه من أجل هذا توسعت اللغة فيها فأخذت من الاسم فعلاً ثلاثياً هو (هدف)، وأن هذا الفعل يتعدى بحرف الإضافة (إلى) فهم يقولون: (هذه الحركة تهدف إلى عدة أغراض)، فكأنهم يريدون بذلك (تقصد)، وينتهي بعد هذا إلى أن اشتقاق هذا الفعل واستعماله على هذا النحو شيء جديد لم يثبت في كلام العرب وأنه من المولدات التي وجدت في لغتنا الحاضرة[420].

وفي هذا الكلام نظر، ذلك أن استعمال الفعل (هدِف) بمعنى (قصد) لا نستطيع نفي وجوده في كلام العرب، بدليل النص الذي أورده أبو تراب وهو قول أسامة بن منقذ في الاعتبار: (وقد هدف إلينا من العرب خلق كثير) أي قصد، وتعقيب أبي تراب عليه بأن «أسامة كان من رجال القرن السادس للهجرة ولا يقوم كلامه لمناهضة كلام العرب الفصحاء الذي ضمته معجمات العربية» غير صحيح وغير مقبول البتة، فمعجمات العربية لم تضم كل كلام العرب وما فاتها منه كثير جداً، وقد يكون هذا المعنى الذي ورد في قول أسامة بن منقذ مما فاتها تسجيله، ومن الأمثلة الواضحة على ما استدرك على المعاجم القديمة ما أثبته محققاً المفضليات للضبي شاكر وعبد السلام هارون.

وهذا يعود حتما إلى نقص كبير في عملية الاستقراء لكلام العرب، ثم إن كلام أسامة بن منقذ الآنف الذكر لا يقوم لمناهضة كلام العرب الفصحاء، فهو جزء من كلام العرب في

القرن السادس الهجري، وكان ينبغي تسجيله، أما المعايير التي و ضعها اللغويون قديماً أثناء حركة جمع اللغة وتدوينها الأولى للحكم بصحة عروبة اللفظ أو العبارة الواردين وقبول تدوينها في المعاجم اللغوية ضمن ثروة المفردات اللغوية العربية، فقد كان لها خطرها العظيم على معجم العربية، فلقد تنوعت تلك المعايير بين قبلية ومكانية وزمانية ليس هذا موضع الخوض في تفصيلها، والذي تجدر الإشارة إليه ههنا أن هذه المعايير قد شابها تعميم غير علمي سواء في تحديد القبائل التي يحتج بكلامها أو في تحديد المناطق أو العصر أو مستوى النتاج كذلك، كما أن هذه المعايير قد شابها تشدد مسرف أضر بالعربية وتطورها المعجمي إلى حد كبير، ذلك أن تحامي تخطّي حدود هذه المعايير بصورة كبيرة من جمهور اللغويين والنحاة أدّى إلى إغفال الكثير الطيّب مما في نتاج مئات من أقدر أدباء العربية (شعراء وناثرين وعلماء ومؤلفين)، من ألفاظ وصيغ ودلالات استعمالات أجدّوها فلم تأخذ مكانها في المعاجم، لأن كل مالم تنطبق عليه تلك المعايير عدّ - واأسفاه - مولّدا غير صحيح العروبة لا يحتج به في العربية، ولا ينبغي أن يستعمل على ألسنة الفصحاء أو في مؤلفاتهم كما لا ينبغي أن يعد ضمن ثروة المفردات العربية المعترف بها، فهو عندهم موجود كالمعدوم مهما بلغت درجة موافقتة لقوانين العربية[421]، وهذا قد أضرّ كثيراً بالثروة المعجمية العربية وتطورها، وتبدّى ضرره في أن حركة

العمل اللغوي الميداني في القرن الثاني للهجرة لم يكن يهدف إلى دراسة التنوع اللغوي والتغيير اللغوي في الجزيرة العربية أو في البيئات العربية الأخرى، بل اقتصر على ما اتفق على القول بفصاحته وتعدّى هذا الضرر الجسيم إلى ما بعد القرنين الثاني والثالث للهجرة، فقد ظل اللغويون في القرون التالية يقصرون عملهم على المادة اللغوية التي اعترف لغويو القرن الثاني بفصاحتها وبذلك حددت حركة جمع اللغة في القرن الثاني الهجري إطار النظرية العامة للعمل اللغوي في القرون التالية، ولذلك نجد ابن منظور (ت 711هـ)في لسان العرب و الزبيدي (ت 1205هـ) في تاج العروس عندما يذكران مجموعة من الملاحظات حول دلالات الألفاظ، فإنهما لم يسجلا هذه الملاحظات عن الاستخدام اللغوي في القرن السابع أو القرن الثاني عشر للهجرة، بل نقلاها عن كتب تعود بدورها إلى كتب قام أكثرها على أساس ما جمعه اللغويون في القرن الثاني الهجري وحسب[422].

والذي نودّ أن نلاحظه بعد هذا أنه إذا كان اللغويون قد تجنبوا نتاج ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري فلم يفلت من حظرهم إلا القليل من الشواهد الشعرية، فقد استطاعت العربية أن تفرض حيويتها وتبرهن على تجدد سلطانها بتعبيرها عن الحياة بكل أطوارها ومستوياتها الحضارية والاجتماعية طوال القرون التي تلت عصر الاحتجاج، بل لقد فرضت سلطانها وحيوتها على اللغويين أنفسهم، فقد استعمل

كثير منهم أثناء تعبيرهم عما يريدون في شرحهم لألفاظ اللغة وعباراتها كثيراً من الألفاظ والعبارات والدلالات الجديدة التي تعدها معاييرهم مولدة[423].

إذن يتبيّن مما سبق أن الاستدراك على المعاجم العربية ينبغي أن يشمل شقين: الأول ناتج عن الثغرة الأولى التي كانت في عملية جمع اللغة وتفلت منها ما تفلت من الثروة اللغوية، فلم يأخذ مكانه في دواوين متن اللغة، وهذه الثغرة تمثلت في الحكم على بعض التراكيب والألفاظ بأنها مهملة في حين هي في الواقع مستعملة، وكذا ما نتج عن إغفال صور من الاستعمالات اللغوية لبعض التراكيب التي وردت في المعاجم فعلاً وهذا النوع مما تفلّت عربي أصيل ملتقط من شواهد عربية أصيلة من داخل نطاق عصر الاحتجاج ولم ينتبه جامعو اللغة لالتقاطه وأما الشق الآخر فهو ناتج عن الثغرة الثانية في عملية جمع اللغة وهي كبيرة فقد تمثلت في تقييد اللغة بمعايير اطرحت الكثير الكثير مما أجده متكلمو العربية وأدباؤها بعد عصر الاحتجاج، وهو ما يسمى بالمولد[424].

ومن الأمثلة على الشق الأول من المستدركات على المعاجم العربية الفعل (استهدف) بمعنى اتخذ هدفاً، فهذا المعنى لم يذكر لهذه الصيغة في المعاجم القديمة مع أن الصيغة ذكرت بمعنى آخر جاء في القاموس: (واستهدف انتصب وارتفع) وأبو تراب نفسه عندما قال: (أما استهدفه فمعناه اتخذه هدفاً) لم يكن مستنداً إلى أي معجم قديم، بل استند

إلى ما روى من كلام لعلي ابن أبي طالب (... وإنما أهلها فيها أغراض مستهدفة..)، فأين معجمات العربية من هذه الدلالة لهذا اللفظ؟

هذا وقد بحث مجمع اللغة العربية العربية القاهري الفعل (استهدف) في الاستعمال الحديث (استهدف المصلحة العامة)، فمع أنه لم يرد في كتب اللغة متعدياً رأت لجنة الأصول تخريجه على أن السين والتاء فيه للجعل أو الاتخاذ، واستهدف المصلحة العامة: جعلها أو اتخذها هدفاً[425]، وقد كان مما عرض على اللجنة استعمال (أهدفه) بدل (استهدفه) بمعنى جعله غرضاً له، وذكر من أمثلته قول حمدان بن أبان اللاحقي:

أليس من الكبائر أن وغداً | لآل معدل يهجو سدوسا
هجا عرضاً لهم غضاً جديداً | وأهدف عرض والده اللبيسا

ومما يروى قول الشاعر:

وأهدفتني للناس ثم تركتني | لهم غرضاً يرمى وأنت سليم

وفي سيرة دحلان على هامش السيرة الحلبية في حديث عرض النبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه على القبائل في حديث كندة: (قال له قائل أتهدف نحورنا للعدو دونك) أي أتجعل نحورنا هدفاً)[426]، وإذا نظرنا في معنى أهدف في هذه الشواهد كان من السهل إلحاق (هدف) بها في المعنى وقلنا: إن (هدف) و(أهدف) واحد، مثل كثير من الأفعال التي

فيها (فعل وأفعل) بمعنى، لأن كليهما مشتق من الهدف أي الغرض.

ومن الغريب بعد هذا أن يقول العدناني: (ويقولون هدف إلى الفتك بالعدو والصواب... استهدف الفتك بالعدو (مجمع القاهرة)... لأن من معاني هدف في المعجمات: هدف إليه دخل وأسرع (التاج ومتن اللغة والمحيط والوسيط..)، وذكر أغلب المعاني ونسي أن يذكر (قصد) الوارد في المعجم الوسيط، ولو ذكره لبطل تخطيئه، وقد انتهى بالفعل في بحثه لهذا الاستعمال إلى ما يبطل تخطيئه فقد استدرك قائلاً: (ولكن المعجم الوسيط قال، هدف إلى الأمر: رمى كأنه جعله هدفاً له (مولدة) ولم يذكر (الوسيط) أن مجمع القاهرة أقر ذلك، مما يحملنا على الإحجام عن استعمال (هدف إليه) بمعنى جعله هدفاً له»)[427]، وهذا عجيب غريب فأن يورد المعجم الوسيط التابع لمجمع القاهرة اللغوي هذا اللفظ بذا المعنى فهذا يعني حتماً أن المجمع المذكور أقره و اعترف به، ولا يحتاج إدخال كل مولد في اللغة إلى قرار من المجمع، بل يكفي إيراده في المعجم ، وإلا فما غاية المجمع من المعجم لاسيما وأن مجمع القاهرة أراد من هذا المعجم الوسيط أن يكون معبراً عن لغة العصر، وعدّ وضعه بهذا الغرض عملاً لا بد منه، لأن المعاجم الأخرى - كما جاء في مقدمة طبعته الأولى - سواء منها القديم والحديث قد وقفت باللغة عند حدود معينة من المكان والزمان لا تتعداها، فالحدود المكانية

شبه الجزيرة العربية والحدود الزمانية آخر المائة الثانية من الهجرة لعرب الأمصار، وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي، ونعا المعجم الوسيط على المعاجم الأخرى أنها قد تصونت عن إثبات ما وضع المولّدون والمحدثون في الأقطار العربية من الكلمات والمصطلحات والتراكيب حتى قرّ في نفوس الدارسين أن اللغة قد كملت في عهد الرواية واستقرت في بطون المعاجم.

وقد كان من قوانين المجمع وسننه - وهذا مهمّ جداً - أن يحافظ على سلامة اللغة العربية ويجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون وتقدمها، ملائمة على العموم لحاجات الحياة في العصر الحاضر، وكان من بين الوسائل لتحقيق المطلب الأخير اتخاذ قرارات لغوية هامّة منها: (فتح باب الوضع للمحدثين بوسائله المعروفة من اشتقاق وتجوز وارتجال وإطلاق القياس وتحرير السماع من قيود الزمان والمكان ليشمل ما يسمع اليوم من طوائف المجتمع، والإعتداد بالألفاظ المولدة وتسويتها بالألفاظ المأثورة عن القدماء)[428]، وهذا القرار الأخير يغني حقاً عن اتخاذ قرار لقبول كل مولد في اللغة لأنه لو حدث ذلك لاحتاج الأمر إلى آلاف القرارات لأن المولدات هي بالآلاف وهذا لا يتصور!! وعندما يقول العدناني بشأن الفعل الفعل (هدف إلى) بمعنى (رمى) (إن المعجم الوسيط لم يذكر أن مجمع القاهرة أقر ذلك)، نتعجب ونتساءل: متى ذكر هذا المعجم عندما يورد لفظاً أو معنى مولداً أن المجمع - إن كان أقره - قد أقره؟ إن هذا المعجم يكتفي في بحث جميع مواده بإيراد

المولدات مع الإشارة إليها بالحرفين (مو) فقط دون أن يذكر أن المجمع قد أقرها، لأن إدخالها المعجم هو إقرار لها واعتراف صريح بها.

وأما قول أبي تراب في نهاية بحثه لـ (يستهدفه ويهدف إليه): (فقول كثير من الكتاب فلان يهدف إلى كذا لا يخدم مرادهم لأنهم أرادوا: أنه يرمي إلى كذا.. ولكن معنى ما قالوه: أنه يسرع إلى كذا...)[429] فعجيب غريب، إذ كيف وقف بـ (هدف) عند معنى سماع معنى (أسرع) فقط ونحن نعرف أن معنى (هدف إلى) هو (دخل) و(وحدث) و(رحل)، فكيف اقتصر على (أسرع)؟ ثم إن قولهم (يهدف إلى كذا) واضح أنه يخدم مرادهم ،لأنهم اشتقوه من (الهدف) بمعنى (الغرض) كما اشتق (أهدف) بمعنى (قصد) منه كما ذكرنا آنفاً في ذلك الحديث الوارد في هامش السيرة الحلبية، إذن ينبغي أن يستدرك هذا المعنى لهاتين الصيغتين (هدف وأهدف) على المعاجم العربية، ويكون اللفظان من المشترك اللفظين أي تعدد المعنى بالنسبة إلى اللفظ الواحد بحسب السياق.

هذا وقد استدرك دوزي هذا المعنى لـ (هدف) في كتابه (تكملة المعاجم العربية) كما استدرك معاني أخرى[430]، ومن المعجمات الحديثة التي سجلت هذا المعنى المعجم العربي الحديث (لاروس) للدكتور خليل الجر فذكر أن هدف إلى الأمر: جعله هدفاً له.

عرَض له وتعرّض له

ومن كبوات أبي تراب التي كان سببها اتباعه للدكتور مصطفى جواد دون ترو ما في بحثه لهذا الاستعمال القديم الحديث.

فقد قال أبو تراب: (قل عرض فلان للتعذيب والعقوبة والأذى وجعل عرضة لها ولا تقل تعرض لها) واستشهد بقول مصطفى جواد: (والسبب في غلط الاستعمال أن (تعرض) يدل على رغبة الفاعل في الفعل والمفعول به إن وجد.. والمعذب أو المعاقب أو المؤذى كائناً ما كان الأذى لم يرغب في العذاب والعقوبة والأذى.. وإنما قهر وأجبر على مكابدتها.. ولو صح أن الذي عرض لهذه البلايا راغب فيها وتائق إليها لم يكن معذبه أو معاقبه أو مؤذيه ملوماً...)[431]، ثم أورد نصوصاً معجمية من الصحاح ومختاره واللسان تدل على أن (تعرض) ومصدره التعرض يفيدان رغبة الفاعل في الفعل والمفعول به[432].

غير أن مصطفى جواد فيما يورد أبو تراب - يعترف أنه ترك نصاً واحداً في الصحاح و مختاره يخالف ما ذهب إليه، ولم يذكر أبو تراب هذا النص الفصيح الذي يخالف ما ذهبا إليه هو وصاحبه مصطفى جواد[433].

وهكذا اضطر الدكتور مصطفى جواد إلى تخطيء المعجمات العربية المعتمدة لأنها قالت بما لايقول، فقد قال: (أما الشاهد المخالف للواقع اللغوي فهو ما ورد في الصحاح

و مختاره و هو (وعرضه لكذا فتعرض له) ونقله منه صاحب (اللسان) وهو من دعوى وجود المطاوعة التي أصبحت حديث خرافة)[434]، وهكذا عزا الغلط إلى أصح معجمات العربية وأعلاها: صحاح الجوهري، ومختار الرازي، ولسان العرب[435] فهو هاهنا لأجل رفضه المطاوعة التي يسميها حديث خرافة يرفض منصوصاً ورد في أعلى المعجمات العربية والمطاوعة موجودة في اللغة وقد اضطرب هو في موقفه منها، فهو في مناقشته لها يعترف بها ويقرها تارة ويرفضها تارة أخرى!

والغريب أن الدكتور مصطفى جواد يخطئ طه حسين عندما قال في كتابه الرائع «الأيام» ذي الأسلوب العالي والرفيع: «و كان ذكاؤه واضحاً وإتقانه للفقه بيناً، وحسن تصرف فيه لا يتعرض للشك» وعندما قال: «وكان الأزهر قد تعرض لألوان مختلفة من النظام» والصواب عنده أن نقول «عرض للشيء لا تعرض له» بحجة أن الفعل (تعرض) يدل على رغبة الفاعل في الفعل والمفعول به... إلخ[436].

وقد رد الدكتور إميل يعقوب على هذا التعسف الواضح في التخطي بأن الصحاح ومختار الصحاح ولسان العرب ومد القاموس والمعجم الوسيط أجازت لنا أن نقول «عرّضه لكذا فتعرض له» إضافة إلى أن (تفعل) هو قياس المطاوعة (فعّل) وأن أحد الشعراء قال:

تعرضت للأفعى أحاول وطأها لعليّ أنجو من صعيبة بالسم[437]

وأدرج الدكتور إميل يعقوب ما قاله الدكتور مصطفى

جواد عن استعمال (تعرض) ضمن ماسماه باضطراب المنهج في معالجة مسائل اللحن، وحدده بظاهرة الاستناد إلى مقياس ثم الانقلاب عليه، فمصطفى جواد يستند في تخطيئاته إلى المعاجم اللغوية العربية، ولكنه أحياناً يخطئ هذه المعاجم نفسها، كمافعل في مناقشته لـ (تعرضّ)، فهو يستدل بنصوص من المعاجم تدل على أن الفعل (تعرض) يفيد رغبة الفاعل في الفعل والمفعول به، ثم يقوم في نفس الوقت برفض نص آخر يناقض ما ذهب إليه ورد في نفس المعاجم التي استدل بها!(438).

وناقش محمد العدناني أيضاً مصطفى جواد في هذا التخطيء، فرد عليه بما ورد في الصحاح (وعرضت فلانا لكذا فتعرض هو له) و بما ورد في مختار الصحاح، و بما نقله منهما صاحب اللسان والتاج في مستدركه ومد القاموس و المعجم الوسيط الذي قال (تعرّض فلان لكذا، صار عرضة و هدفاً له) وانتهى إلى القول: (فمن هذا نرى أن جملة «تعرض فلان للتعذيب» صحيحة مثل جملة «عُرّض فلان للتعذيب» التي اقترحها الدكتور مصطفى جواد، وما علينا كلما وجدنا مدخلاً لغوياً ضيقاً إلى الصواب، إلا أن نلجه بعد أن نعبّد السبيل إليه)(439).

هذا، وقد سبق أن ناقشت أبا تراب و صاحبه مصطفى جواد في مفهومهما غير الدقيق عن المطاوعة عندما عرضت لكلامها بشأن استعمال (اندحر) في هذا الكتاب، وبينت أن

المطاوعة بوصفها دلالة انعكاسية معناها (قبول الأثر) سواء كان الفاعل راغباً في الفعل والمفعول به أولاً، واستشهدت ببعض نصوص النحاة في ذلك فلا أكرره ها هنا، أما ماذهب إليه الدكتور مصطفى جواد في الاستدلال على غلط الاستعمال (تعرض) من أن (تعرض) يدل على رغبة الفاعل في الفعل والمفعول به إن وجد وأن المعذب والمعاقب أو المؤذي كائنا ما كان الأذى لم يرغب في العذاب والعقوبة والأذى، وإنما قهر وأُجْبر على مكابدتها، غير صحيح البتة، وإلا فماذا نقول عن المغامرين الذين يعرضون أنفسهم لشتى أنواع المخاطر والأذى وحتى العذاب كمتسلقي الجبال والمرتفعات الثلجية ومكتشفي المناطق القطبية الذين يعرفون أن رحلتهم قد تكون قطعة من العذاب تستمر أشهراً، وكذا مصارعي الثيران الذين يعرضون أنفسهم راضين لأقسى أنواع الأذى، ولا ننسى هنا محترفي المصارعة والملاكمة الذين يتعرضون بمحض إرادتهم ورغبتهم للأذى والضرب المبرح حتى الموت أحياناً، وغير هؤلاء كثير، ألا يصح بعد هذا أن نقول عن كل هؤلاء إنهم تعرضوا لما تعرضوا له؟!!

إذن يتبيّن بعد هذا أن تخطيء أبى تراب ومصطفى جواد للاستعمال (تعرض فلان للأذى أو التعذيب) ونحوه فيه تعسف واضح و غير صحيح لا من السماع من جهة الاستناد إلى المعاجم، لأن ما رفضاه جاء به الصحاح ومختار الصحاح واللسان ومستدرك التاج ومد القاموس والمعجم الوسيط

حديثاً، و لامن جهة القياس والاستدلال لأن المطاوعة من (عرّض) تصح صيغة ومعنى على (تعرّض) كما وضحنا آنفاً.

الشيء الآنف الذكر وذكرته آنفاً

يقول أبو تراب: (ومن الأخطاء الشائعة قولهم، (الشيء الآنف الذكر) والصواب أن يقال: الشيء الذي ذكرته آنفا أو سالفاً... المذكور آنفاً.. جاء في مختار الصحاح: وقال كذا آنفاً وسالفاً، وهو أسلوب القرآن الكريم، قال تعالى: **﴿ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً﴾**.. فالصواب (المذكور آنفا والمذكور سالفا) وهو أدل على المعنى إذا أريد زمن مضي الشيء)[440].

هذا التخطيء لهذا الاستعمال اللغوي الشائع من أغرب وأعجب تخطيئات أبي تراب، وقد وجدت محمد العدناني يقول به، إذ يقول: (ويقولون: أعدت قراءة الكتاب الآنف الذكر، والصواب: أعدت قراءة الكتاب المذكور آنفاً، أي من وقت قريب، كما تقول المعجمات)[441].

ووجه العجب والغرابة في هذا التخطيء أنه لم يبين فيه وجه الخطأ في هذا الاستعمال، سوى أن المعاجم لم تورده أو أنه لم يأت به أسلوب القرآن الكريم!

والواضح في هذا الاستعمال الحديث لكلمة (آنف) أن

ليس فيه أي خطأ من الناحية اللغوية مبنوية كانت أو معنوية، فـ (آنف) مشتق من الجارحة أو مستعار منها كما يقول أبو البقاء الكفوي[442]، ومن معاني الأنف من كل شيء: أوله أو أشده، ومن المطر أول ما أنبت، كما جاء في القاموس، ولخص ابن فارس معاني مادة (أن ف) في أصلين يتفرع منهما كل المعاني، أحدهما آخذ الشيء من أوله، والثاني أنف ذي أنف[443]، وذكر الراغب في (أنف) أن أصل الأنف الجارحة ثم يسمى به طرف الشيء وأشرفه فيقال أنف الجبل وأنف اللحية، وأن قولنا (استأنفت الشيء) مشتق من (الأنف) إذ معناه: أخذت أنفه، أي مبدأه، وأرجع الوصف (آنفاً) في الآية :(ماذا قال آنِفاً) إلى هذا المعنى، إذ معناه: مبتدأ[444].

وأمرٌ أنُف: مستأنف لم يسبق به قدر، والاستئناف والائتناف الابتداء، وجارية مؤتنفة الشباب: مقتبلته، وآنفة الصبا ميعته وأوليته، والمئناف: السائر في أول الليل (أو النهار) كما في القاموس.

وفي المعجم الوسيط: الآنف: الماضي القريب، يقال فعله آنفا: قريباً أو أول هذه الساعة أو أول وقت كنا فيه، والآنفة: مؤنث الآنف، والآنفة من كل شيء أوله، يقال: مضت آنفة الشباب.

و(آنفاً) في الآية وصف بمعنى (قريباً)، منصوب إما على الظرفية الزمانية أو على الحال، قال أبو البقاء الكفوي: (وهو ظرف بمعنى وقتا مؤتنفاً، أو حال...)[445]، وقال

العكبري: (آنفا ظرف: أي وقتا مؤتنفاً، وقيل هو حال من الضمير في قال أي مؤتنفاً)[446]، وقال صاحب البحر المحيط أبو حيان الأندلسي: (وآنفاً حال، أي مبتدأ، أي ما القول الذي ائتنفه قبل انفصاله عنه.. وقال الزمخشري وآنفاً نصب على الظرف... وقال ذلك لأنه فسره بالساعة، وقال ابن عطية والمفسرون يقولون آنفا معناه الساعة الماضية القريبة منا، وهذا تفسير بالمعنى... والصحيح أنه ليس بظرف ولا نعلم أحداً من النحاة عده في الظروف..)[447].

وهذا يعني أن (آنفاً) لفظ متصرف نحويا فهو قد يأتي حالاً وقد يأتي ظرفاً زمانياً كما في الآية، وقد يأتي نعتاً وقد يأتي غير ذلك، ومن هنا ذكر الدكتور إميل يعقوب في موسوعته النحوية عند شرحه لـ (آنفاً) أنه ظرف زمان منصوب بالفتحة في نحو «جئت آنفاً» ويأتي اسما يعرب حسب موقعه في الجملة، نحو: «عد إلى الكلام الآنف الذكر» فـ (الآنف) نعت مجرور بالكسرة[448].

والوصف بـ (آنف) يقابله في العربية الوصف بـ (سالف) جاء في مختار الصحاح: (وقال كذا آنفاً وسالفاً) وقال الهمداني في باب الأضداد لـ (ألفاظه الكتابية): (... القديم والحديث السالف والآنف، والطارف والتالد، البادي والعائد... العاجل والآجل...)[449]. هذا وقد أدرج الهمداني الوصف بـ(آنف وسالف) ضمن باب فعل الشيء أولاً وآخراً) قال: (يقال... وقد أحسن سالفاً وحادثاً، وآنفاً وبادياً، وعائداً ومعقباً ومفتتحاً....)[450].

وكلام أبي تراب والعدناني في تخطيئهما للوصف بـ(آنفا) بمعنى (القريب) في نحو (الشيء الآنف الذكر) يشعر أن (آنفاً) لا يكون إلا منصوباً على الظرفية الزمانية، ولا يجوز أن يأتي من مادته نعت أو حال أو غيرهما، وهذا خطأ، لأن مادة (أنف) اشتق منها الفعل والاسم والوصف والمصدر بدلالات مختلفة، فإذا كان يجوز لنا أن نقول: (الشيء السالف الذكر) - وهو صحيح - فما الخطأ أن نقول تبعاً لذلك: (الشيء الآنف الذكر) بمعنى (القريب الذكر)، كما أن (السالف) بمعنى (السابق)، جاء في الوسيط: (سلف سلوفاً وسلفاً: تقدم وسبق، فهو سالف.. وهي سالفة.. و(سلف) مضى وانقضى..).

أما قول أبي تراب :(فالصواب: (المذكور آنفاً والمذكور سالفاً) وهو أدل على المعنى إذا أريد زمن مضي الشيء) فغير دقيق، لأن زمن الماضي استدل من (آنفاً) من خلال دلالته المعجمية، وتحول من مجرد الوصف إلى الظرفية الزمانية في الماضي من خلال تلك الدلالة، وتحوله إلى الظرفية لم يكن لأجل إفادة زمن المضي فحسب، وإلا فالفعل يدل على الزمن بمختلف أقسامه وكذا الوصف بقرائن، بل إن تحوله كان بهدف إفادة الاحتواء أو الوعائية، وهي المستفادة من مصطلح الظرف، مع ملاحظة أن الظرف (آنفاً) ليس هو الذي يحدد زمن مضي الحدث أو ما شابهه، بل هو في الغالب يقيس زمن المضي، أي جهته (كالقرب والبعد) وهو في هذا يفيد جهة

القرب في قسم الزمن الماضي، ولهذا قال صاحب القاموس في تفسير معناه الزمني: (أقل وقت يقرب منا) وهو ما يوافق قول الزجاج عنه في الآية، الذي أورده أبو تراب نفسه: (معناه... ماذا قال الساعة.. في أول وقت يقرب منا..)، وهذا الوقت قد يقرب حتى يتصل بالحال أو بالحاضر، ولهذا ذكر ابن القيم الجوزية أن (آنفاً) يخلص للحال[451]. والدليل على أن (آنفا) ليس هو الذي يحدد مضي الحديث بل يقيس جهته (حسب التعبير الحديث في علم اللغة)، أن (آنفاً) في الآية (ماذا قال آنفا) ليس هو الذي دل على زمن المضي في (قال)، بل إن صيغة (قال) وهي هنا (فعل) هي التي دلت على زمن الماضي، لأن المشركين لو قالوا (ماذا قال) بدون (آنفاً) لبقي الزمن الماضي مراداً ومفهوماً، وهذا يعني أن وظيفة الظرف (آنفاً) في الآية كانت الدلالة على جهة القرب لزمن الماضي في (قال)، والذي دلت عليه صيغة هذا الفعل.

أما الوصف في نحو قولنا: (أعدت قراءة الكتاب الآنف الذكر) فهو نعت سببي لـ (الكتاب) وزمنه الماضي القريب، وهو مستفاد من معناه أو مفهومه المعجمي كالظرف (آنفا) الذي هو أيضاً وصف أقيم مقام موصوف محذوف، ولأنه وصف أعرب (حالاً) في الآية، والحال والنعت كلاهما وصف. وإضافة (الآنف إلى الذكر) في ذلك الاستعمال الحديث هو من إضافة النعت إلى المنعوت، ومن خلال هذه الإضافة حدد زمن المصدر (الذكر) وهو المضي، والمصدر لا يدل بصيغته على

الزمن، بل يدل عليه بقرائن لفظية ومعنوية، والقرينة هنا في دلالة (الذكر) على الماضي هي إضافته إلى (الآنف).

وإذا قلنا إن (آنفاً) هو مثل (سابقاً) و(قريباً) و(سالفاً) و(آجلاً) و(عاجلاً)، فلا يجوز أن نخطئ ما يستعمل منها نحو (الشيء السابق الذكر) أو (السالف الذكر) أو (القريب الذكر) أو (العاجل الذكر) أو (الآجل الذكر)، بدعوى أن الظرف منها هو أدل على المعنى إذا أريد زمن مضي الشيء، لأن هذه الدعوى غير دقيقة، فضلاً عن أن لكل تركيب معناه النحوي، فأحدهما ظرف زماني أو حال والآخر نعت سببي وقد يكون غير ذلك بحسب موقعه التركيبي أو معناه الوظيفي، يقول قدامى بن جعفر: (فعل ذلك أولاً وآخراً وسالفاً وحادثاً... وسالفاً وآنفاً...

ويقال: أول وآخر، وبادئ وثان... وسالف وآنف، وقديم وحديث.. ويقال: عاد أوله على آخره، وماضيه على غابره، وسالفه على آنفه، وتالده على طارفه، وبدؤه على عوده...)[452].

الطَّغام والطُّغْمة

بدأ أبو تراب مناقشته للفظ (الطغمة) واستعمال المحدثين له بإيراد قول مصطفى جواد: (قل هؤلاء الطغام... وهؤلاء الطغامة.... ولا تقل الطغمة... ويقولون للعصبة الشريرة أو الرديئة: هذه الطغمة ويؤكدون رداءتها أحياناً

فيقولون: هذه الطغمة الرديئة أو الفاسدة... والصواب: الطغام والطغامة...)[453].

وقال أبو تراب: (وأما الطغمة فقد ذكر البستاني في محيط المحيط أنها الزمرة من الناس شأنهم واحد، والظاهر أنها من الألفاظ النصرانية... إلا أنها لا تستعمل إلا في المدح... وللأخيار... لأنه ذكر بعد ذلك «طغمات الملائكة» أي طبقاتهم وليس في الملائكة أشرار ولا أردياء)[454].

وختم أبو تراب بحثه لهذا اللفظ بقول مصطفى جواد: (وهل من سبب وجيه معقول يبعث الكاتب العربي على ترك لفظة عربية فصيحة قديمة خاصة بالأنذال... واستعمال كلمة نبطية اصطلاحية... لا أحسبه موجوداً)[455].

وخطأ محمد العدناني أيضاً استعمال المحدثين لهذا اللفظ، قال: (ويقولون هؤلاء: طغمة، والصواب: هؤلاء طغام أو طغامة أي أشرار فاسدون)[456]. ثم انتهى إلى أنه لم يذكر الطغمة سوى ذيل أقرب الموارد، إذ قال: (الطغمة: الجماعة أمرهم واحد، وعند الحسابيين ما بين الرتبة والملك، وهذا مما أدخله المحدثون من اليونانية، ولم أقع عليه لأحد من الثقات)[457].

وما كان ينبغي لمن يناقش استعمال المحدثين لـ (الطغمة) أن ينتهج معيارية ساذجة، تحكم بالتخطيء على كل ما لم يرد في المعاجم القديمة التي ترجع معظم مادتها اللغوية إلى القرن الثاني الهجري!! وهذا العمل فضلاً عن أنه إضرار بفكرة

التطور اللغوي (الذي هو حقيقة واقعة وضرورة حتمية لا مشاحة فيها أبداً) لا فائدة منه لاسيما وأنه يتعلق بالمعجم وليس بالنحو، فهذا اللفظ شائع استعماله لدى الكتاب والمثقفين وفاش في لغة الإعلام والصحافة، وكثيراً ما نسمع أو نقرأ (الطغمة الحاكمة في....) إشارة إلى مجموعة سيئة تستولي على الحكم في بلد ما بغير حق، ولا يستطيع أحد شخصا كان أو هيئة أن ينفي هذا اللفظ من الاستعمال، بل إن التطور اللغوي بما يحكمه من سنن وقوانين هو الكفيل بذلك.

وهذا اللفظ (أي الطغمة) بمعناه اليوم استعمله بعض كبار الشعراء في هذا العصر وهو الشاعر العراقي الكبير المرحوم مهدي الجواهري حين قال :

لا يقال الشعب، لكن طغمة تسترق الشعب، أولى أن تقالا

والعجيب أن عبد الله الجبوري تعامى عن النهج اللغوي الصحيح وأبى إلا أن ينطح الصخر، فقال معقباً على استعمال الجواهري لهذا اللفظ (المولد) في شعره: (فقوله: (طغمة)... من العامي القبيح، وهذه اللفظة من المصطلحات التي تكثر عند كتاب الصحافة والمشتغلين بالسياسة، ويريدون بها (الفئة)، وهي يونانية الأصل: Dogma)[458]، وهذا الكلام يحمل في طيه ما يدحضه، إذ كيف يكون هذا اللفظ من العامي القبيح، وهو من الصطلحات التي تكثر عند كتاب الصحافة والمشتغلين بالسياسة، هل نعد كتاب الصحافة أقوى المؤثرين في تطور لغتنا الفصحى الحديثة من العامة؟ وإنه لمن

القبيح أن توصف (الطغمة) بالعامي القبيح، وقد ورد في معاجم لغوية لها شأنها هي أقرب الموارد ومحيط المحيط والمنجد الذي قال (الطغمة الجماعة أمرهم واحد جمع طغمات وطغم، وهي من كلام المولدين).

والمعجم العربي الحديث (لاروس) الذي ورد فيه: (الطغمة: الجماعة من الناس، والجماعة من الملائكة، جمع طغم وطغمات)، والأكثر من هذا أن يرد في معجم (متن اللغة)، الذي يقول: (الطغمة والطغمة: الجماعة أو الناس أمرهم واحد (مولدة).

هذا، ومن العجيب ألا يورد المعجم الوسيط هذا اللفظ بمعناه المستعمل في الحديث وقد أخذ على نفسه ألا يقف باللغة عند حدود زمانية ومكانية ضيقة، تفقده كثيراً من معالم الحياة والتطور، ووصف في تصدير طبعته الأولى بأنه مجدد معاصر يضع ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الجاهلية وصدر الإسلام، ويهدم الحدود الزمانية والمكانية التي أقيمت خطأ بين عصور اللغة المختلفة، وقد كان أهم ما أخذ به نفسه الاعتداد بالألفاظ المولدة، وتسويتها بالألفاظ المأثور عن القدماء، ولفظ (الطغمة) من أحق الألفاظ المولدة تسجيلاً في هذا المعجم المعاصر، لأنه من أكثر الألفاظ المولدة استعمالاً في فصحى هذا العصر.

والغريب أن الدكتور إبراهيم مدكور الأمين العام السابق للمجمع اللغوي القاهري ينتقد بعض المعاجم الحديثة نحو

محيط المحيط، وأقرب الموارد والمنجد بأنه لم تستطع التخلص من قيود الماضي، ولم تجرؤ على أن تسجل شيئا من لغة القرن العشرين، وهذه المعاجم ثلاثتها سجلت لفظ (الطغمة) ومعجمه الوسيط لم يسجله!!

وقد كان الأحرى بأبي تراب ومصطفى جواد ومحمد العدناني أن يكتفوا بالبحث عن دلالة هذا اللفظ المولد وتأثيره في عربيتنا الحديثة مادام أنه شائع الاستعمال لدى الأدباء والمثقفين والإعلاميين العرب، ومادام أن كثيراً من المعاجم الحديثة ذات الشأن قد سجلته واحتفلت به تمشياً مع لغة العصر كمتن اللغة والمنجد ومحيط المحيط وأقرب الموارد، وكان أحرى بهم أن يدعوا إلى استدراكه على المعاجم الحديثة أو المتأخرة التي لم تذكره، لاسيما وأن المستشرق دوزي في (تكملة المعاجم العربية) قد ذكره، فأورد ما معناه : طغمة جمع طغمات وطغم: جماعة من الناس لهم نفس المشاغل، أو الزمرة من الناس شأنهم واحد[459].

إذن الطغمة كالعصبة وزناً ومعنى قال الراغب: (والعصبة الجماعة متعصبة متعاضدة)[460]، ولا بأس على المحدثين من قولهم اليوم عن الجماعة أو العصبة الشريرة الحاكمة خاصة، الطغمة الحاكمة بمعنى الزمرة الحاكمة المتسلطة الظالمة، وهذا من قبيل التطور الدلالي الذي قذف به الاستعمال.

وأما رفض لفظ (طغمة) بدعوى أنه لفظ غير عربي،

نبطي أو يوناني، فأمر غير مقبول لأن (الاقتراض اللغوي) من أهم طرق التطور اللغوي، وما أكثر الألفاظ ذات الأصول الأجنبية في العربية.

دَهَسَهُ ودَعَسَهُ

قال أبو تراب: (ومن الأخطاء الدارجة قولهم : فلان دهسته سيارة دهسا... وصواب المادة: دعسته لا دهسته... قال الدكتور مصطفى جواد يقولون: لمن داسته السيارة بعجلاتها: دهسته السيارة بتعدية الفعل... دهس... إلى مفعول به واحد مع نصب هذا المفعول، واشتقاق مصدر له هو... دهس، وفي تذكرة الكاتب يقولون : سقط تحت القطار فدهسه وأماته... ولم يسمع عن العرب استعمال دهس بهذا المعنى... فالصواب أن يقال.. داس مستعاراً من الدوس بالأقدام، ولعل دهسه محرف دعسه أي وطئه وطأ شديداً). قال مصطفى جواد (وقد مرت عشرات السنين على هذا الفعل الغريب ومصدره فدخلا في سجلات الحوادث وفي دواوين الشرطة... ودواوين المحاكم... وذاع في صحف الأخبار واستعملا في القصص والآثار مع أنهما ليس لهما بالدعس أو بالدوس صلة وثيقة ولا واهية حتى يحتج محتج لهما بضرب من الاستعارة، يضاف إلى ذلك الوهم القبيح... واختلاق ما ليس من لغة العرب... أن الفعل دهس... إنما يستعمل للون... وهو لازم لا متعد... كسائر أفعال الألوان... فما يدري الناقد اللغوي ماذا يذكر من المعايب)[461].

وللتعقيب على هذا الكلام أقول: هذا اللفظ - على فرض أنه لم يسمع عن العرب استعماله بمعناه المستعمل الآن أي أنه مولد - شاع استعماله بمعنى (دعس) شيوعا غطى على استعمال (دعس) و(داس)، فهو كما جاء آنفاً في كلام مصطفى جواد مستعمل في سجلات الحوادث في دواوين الشرطة ودواوين المحاكم وذاع في صحف الأخبار واستعمل في القصص والآثار، والعبرة في اللغة بالاستعمال، ولهذا وجدنا بعض المعاجم الحديثة تسجل هذا المعنى الحديث لهذا اللفظ فضلا عن المعنى القديم، فهذا المنجد يقول: (دهس دهساً): داس دوساً شديداً، يقال دهسته السيارة: أي وطئته وطأ شديدا فهو مدهوس، ثم أشار إلى أن هذا عامي، أما المعجم العربي الحديث (لاروس) فقد سجل معنى شبيها بمعنى (دعس) مع إثبات معنى آخر مجازي، قال: (دهسه دهسا: حطمه، ودهسه ذله وخضعه ...) فكأن (حطمه) نتيجة للوطء الشديد أو الدعس.والطريف في معنى الفعل (دهس) في الاستعمال الحديث أن معناه خص بما داسته السيارة بعجلاتها مع تعدية الفعل إلى (مدهوس) أو بما سقط تحت القطار فدهسه وأماته، وهذا لم تنبه عليه المعاجم الحديثة.

أما ما زعمه د. مصطفى جواد من أن الفعل (دهس) إنما يستعمل للون وهو لازم لا متعد كسائر أفعال الألوان، ففيه نظر، ذلك أن معنى هذا الفعل متعدد، فهو من المشترك اللفظي (تعدد المعنى بالنسبة للفظ واحد)، جاء في المعجم

الوسيط: (دهس دهاسة ودهوسة: سهل خلقه...)، وهذا الفعل مشتق من الدهاسة سهولة الخلق، والدهاس من الرجال السهل الخلق كما جاء في القاموس، كما أن أصل المادة - وهي مقياس المعنى- لا يؤيد ذلك الزعم، فقد ذكر هو نفسه أن ابن فارس قال : الدال والهاء والسين أصل واحد يدل على لين في المكان، فالدهس المكان اللين، ومنه اشتق الفعل المزيد (أدهس) ومعناه: سار في الدهس، كما اشتق منه الفعل المجرد (دهس) بكسر الهاء، ومنه دهس المكان دهسا، بمعنى كثر فيه الدهاس، وله معنى آخر. فدهست المرأة: عظمت عجيزتها، ومنه امرأة دهساء عظيمة العجز، وهذه المعاني كلها لا علاقة لها باللون، وقد لا ينقضي عجب المرء إذا علم هذا الذي ذكرناه عن (دهس) ثم يقرأ ما قاله د. مصطفى جواد: (وفي النصوص اللغوية بيان لما ذكرناه، فلا وجود للفعل (دهس) إلا للون الذي يشبه لون الرمل، ومثله ادهاس ادهيساساً...)، قال السرقسطي في (أفعاله): (دهس المكان دهسا وأدهس كثر فيه الدهاس وهو الرمل)[462] و(دهس الرمل والعنز دهسة ضرب لونهما إلى السواد)[463]، ولم يذكر المعنى الآخر في نحو (دهست المرأة): عظم عجزها، كما أنه لم يذكر الصيغة الأخرى لهذا الفعل من باب (كرُم) وهي (دهُس) المستعملة في معنى (سهولة الخلق)، فعجيب بعد هذا أن يحصر معنى الفعل (دهس) في نصوص اللغة في (اللون) وحسب!!!.

ومستعملو اللغة من المحدثين في استعمالهم لمعنى جديد

لهذه المادة اطّرحوا الصيغتين اللازمتين للفعل من هذه المادة وهما (دهُس) و(دهِس)، واشتقوا صيغة جديدة هي (دهَس) بفتح الهاء، إذن نَحن أمام صيغة جديدة بمعنى جديد، فالاستعمال الحديث لم يستعمل (دهُِس) بضم الهاء وكسرها حتى يقال إن الفعل (دهس) لازم لا متعد.

ونستخلص مما سبق بخصوص الحديث عن معاني(دهس) بكسر الهاء أن لهذا الفعل ثلاثة معان وليس معنى واحد، وهذا يرد على د. مصطفى جواد عندما ذكر أن الفعل (دهس) إنما يستعمل للون!! ونحن نتساءل هنا ما العلاقة بين هذه المعاني الثلاثة، أي بين (دهس) بمعنى كثر فيه الدهاس أي (الرمل) وبين (دهس) بمعنى ضرب لونه إلى السواد، ودهس بمعنى عظم عجزه؟

فإذا كانت العلاقة في الاستعمال القديم لهذا الفعل غير واضحة بين معانيه الثلاثة، علمنا أنه لا تثريب على المحدثين عندما ولدوا معنىً جديداً تبدوا العلاقة بينه وبين تلك المعاني منبته، وإن كان أبوا تراب قد حاول إيجاد صلة مجازية بين المعنى الحديث والمعنى القديم لـ (الدهس) وهو المكان الذي لا يتماسك[464]، فاستدرك بذلك على كلامه الأول الذي خطأ فيه الاستعمال الحديث ووصفه بالخطأ الدراج، وهو ليس كذلك بل هو كما بينا تطور طبيعي للغة، يدخل في إطار ما يسمى بتغير الدلالة.

وهو ليس من باب رد العامي إلى الفصيح كما زعم أبو

تراب لأن هذا الاستعمال الحديث لـ (دهس) هو مما حفلت به الفصحى الحديثة سواء أكان ذلك في لغة الدواوين أم في لغة الصحافة أم في لغة الشعر والنثر عامة.

وعدم وجود صلة واضحة بين المعاني القديمة لـ(دهس) كما رأينا يدحض ما ذكره د. مصطفى جواد بشأن الاستعمال لـ(دهسه)، من أن مما يضحك في استعمالهم (دهسه) بمعنى (داسه ودعسه) أنه لو حسبنا أن (دهس) موجود وأنه متعد.... وقلنا دهسته السيارة... لكان ذلك يعني لينته وأزالت خشونته، ونحن لسنا ندري بعد هذا لم أقتصر ههنا على هذا المعنى دون المعنى المستعمل للون، الذي اقتصر على ذكره في نقده لتعدية (دهس) في الاستعمال الحديث، إن على اللغوي المهتم بمعجم اللغة وتطوره خاصة أن يرصد تطور المعاني وتغير الدلالات وليس عليه أن يجد الصلة دائما بين المعنى القديم والمعنى الجديد.

أما (دهس) بضم الهاء بمعنى (سهل خلقه) فهو من أفعال السجايا، مثل (كرم) و (جبن) و (حسن) و (لؤم) و (شجع)، ويمكن ملاحظة العلاقة الواضحة بينه وبين معنى (الدهس) وهو المكان السهل ليس برمل ولا تراب ولا طين، أو كل لين جداً، كما في المعجم الوسيط، ومنه قيل رجل دهاس: سهل الخلق دمثه، تشبيها له بالمكان السهل اللين، فالعلاقة إذن في انتقال المعنى هنا هي المشابهة.

وأما ما ذكره د. مصطفى جواد من أن (دهس) بمعناه في

الاستعمال الحديث أي في الفصحى المعاصرة ليس له بالدعس ولا بالدوس صلة وثيقة ولا واهية حتى يحتج محتج لهما بضرب من الاستعارة فأجيب عنه بما قاله أبو تراب نفسه: (وكأن إحلال الدهس محل الدعس تشبيه له بالمكان الذي لا يتماسك...) هذا من جهة الدلالة، أما من جهة اللفظ، أي الناحية الصوتية فنلاحظ تقارباً شديداً وتصاقباً بينا بين (دهس) و(دعس) فالهاء أخت العين من جهة المخرج الصوتي، فكلتاهما حرف حلقي، وهذا يؤدي إلى أن يكون بينهما صلة وثيقة تنعكس على المعنى، وقد أشار العلامة ابن جني إلى مثل هذا في (باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) في (خصائصه) إذ قال: (هذا غور من العربية لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به أكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلا مسهوا عنه)[465] وذكر عدة أضرب من هذا الباب وركز على ضرب منها، وهو أن تتقارب الحروف لتقارب المعاني، وقال: (وهذا باب واسع)[466] وبدأ بمثال من قوله تعالى: ﴿**ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً**﴾ وقال في تحليله له: (أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا من معنى تهزهم هزاً، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين)[467] وقال أيضاً: (ومنه العسف والأسف والعين أخت الهمزة كما أن الأسف يعسف النفس وينال منها... فقد ترى تصاقب اللفظين لتصاقب المعنيين)[468] وقال أيضاً: (ومنه القرمة وهي الفقرة تحز على أنف البعير، وقريب منه قلمت أظفاري، لأن هذا

انتقاص للظفر، وذلك انتقاص للجلد، فالراء أخت اللام والعملان متقاربان)[469]، وتحدث عن أمثلة أخرى تقع المضارعة فيها بالحرفين في الأصل الواحد نحو قولهم: السحيل والصهيل ، فالأول من (س ح ل) والثاني من (ص هـ ل) والصاد أخت السين كما أن الهاء أخت الحاء، ثم ذكر أنهم قالوا في مثل هذا: (جلف وجرم) فهذا للقشر وهذا للقطع، وهما متقاربان معنى متقربان لفظاً، لأن ذلك من (ج ل ف) وهذا من (ج ر م)[470].

وانتهى ابن جني في حديثه عن هذا الباب إلى أن هذا النحو من الصنعة موجود في أكثر الكلام وفرش اللغة، وإنما بقي من يثيره ويبحث عن مكنونه[471].

إذن يمكن إيجاد صلة بين (دهس) و(دعس) بناء على ما ذكره بن جني، على الأقل في لغة المحدثين الذين لم يختلقوا ما ليس من لغة العرب كما زعم مصطفى جواد، بل إن ما جاؤوا به من معنى في استعمالهم لـ (دهس) موافقا لمعنى (دعس) ضرب من التصاقب موجود في أكثر كلام وفرش اللغة كما قال ابن جني، وقديما انتقد ابن قتيبة الناس في زمانه قائلاً: (ويقولون نعق الغراب وذلك خطأ وإنما نغق الغراب بالغين معجمة، فأما نعق فهو زجر الراعي للغنم)، فرد عليه ابن السيد البطليوسي بقوله: (هذا الذي قاله قول جمهور اللغويين، وقد حكى صاحب كتاب العين أنه قال نعق ونغق قال وهو بالغين معجمة أحسن ورأيت ابن جني قد حكى مثل ذلك ولا أدري من أين نقله)[472].

وقال محمد العدناني: (ويقولون: دهسته السيارة، والصواب داسته تدوسه دوساً، ودياساً ودياسة: وطئته، وربما كان الفعل (دهس) محرف الفعل (دعس)، أي وطئ شديداً.....)[473]، وفي هذا الكلام إشارة خفية إلى تصاقب بين (دهس) و (دعس) !.

هذا، ونشير أخيراً إلى أن دوزي قد استدرك عدة معان لمادة (دهس) في معجمه على المعاجم العربية منها: (دهس الشجر) عند تحطيمها، وشرح ذلك بأن تكون أغصانها مقطوعة أو محطمة أو مشتتة، و(الدهسة) وهي الدغل مفرد أدغال، وذكر أنهم يستعملون هذه اللفظة في وصف الليلة الشديدة الظلمة، فيقولون ظلمة دهسة، و(الدهاس) اسم حرفة وهو الذي يقوم بهرس العنب، وذكر بأنه يماثل (الدعاس)[474].

أما المستشرق أ. فانيان فاستدرك على المعاجم العربية (دهس: دعس بالأرجل «يداس»)[475]. والذي ينبغي التذكير به ها هنا هو أن أهم مصادر ومراجع هذه المعاجم المكملة والمستدركة هي كتابات المؤلفين العرب في العصور الوسطى.

إعراب الضدّ

قال أبو تراب: (وفي كتاب الدكتور مصطفى جواد: قل: ضدٌّ... وضداً... وضدٍّ.... ولا تقل ضدَّ دائماً... وقل فلان يكافح الاستعمار ويحاربه. ولا تقل فلان يكافح ضد الاستعمار ويحارب ضده، ويستعملون (الضدّ) منصوبا دائماً

كأنه ظرف منصوب على الظرفية.... ويقولون ذلك اتباعا للإفرنج... كقول الانجليز (أكينست) والفرنسيين (كونتر)، و(الضدّ) في العربية صفة حشرها التطور مع الأسماء... وهي مشتقة من ضاده يضاده ومضادة وضداداً... أي خالفه، ثم اشتق من صفة أخرى انتقلت إلى الاسمية أيضا وهي ضديد... فكيف يكون الاسم المعرب كسائر الأسماء المقصورة على الظرفية منصوبا أبدا؟ فالصواب إعرابه بأنواع الإعراب الثلاثة للأسماء... وتثنيته وجمعه... فيقال هذا تلقيح ضدٌّ الجدري... برفع (ضدّ) أي ضم الدال ... وبدأوا تلقيحا ضدَّ الجدري بنصب (ضدّ)... وابتدأوا بتلقيح ضدٍّ الجدري بجر (ضدّ).... وهذان تلقيحان ضدّا المرضين... وهذه تلقيحات أضدادُ الأمراض المتوطنة.... وأقبح ما ذكرنا قولهم: فلان يحارب ضدّ الاستعمار وأمثاله، وهو يحارب مخالفَ الاستعمار... فهو مؤيّد إذن للاستعمار... فتأمل الجهل... كيف يجعل الإنسان ينطق بخلاف ما يريد من المعاني لسوء الترجمة من اللغات الافرنجية، ويقولون : لفق ضدّه كذا وكذا أي اختلق الزور... وهو تعبير فاسد منظور فيه إلى اللغتين الإنكليزية والفرنسية... والصواب عند العرب لفق عليه... مثل زوّر عليه... واختلق عليه وولّد عليه... فالصواب وضع (عليه) موضع (ضدّه) في هذا التعبير وأمثاله... ونحن إنما ذكرنا مثالاً... فالنبيه يقيس على المثال... فلا يقول فلان يدافع ضدّ المتألّبين عليه، لأنه بمعنى ينصرهم ويؤيدهم... بل يقول يدافع المتألبين ...)[476].

ولم يعترض أبو تراب على هذا التخطيء لهذا الاستعمال الحديث، ولم يقدّم أي مسوّغ له من خلال قواعد العربية النحوية التي تتسع - كما سنرى - لمثل هذا التعبير مع بعض التأويل أو التفسير، بل راح يعرض بعض اقوال اللغويين في معنى (الضدّ) كالليث وابن سيده[477]، وختم كلامه بأقوال الفراء وأبي منصور وعكرمة والأخفش عن مفهوم الضدّ في الآية[478]: ﴿**ويكونون عليهم ضداً**﴾ (مريم 82).

والحق أن (ضدّا) في الآية جمع يحمل معنى المنافاة، فيكون معنى الآية على هذا: ويكونون منافين لهم، كما قال الراغب في (مفرداته[479]: والمنافاة عداء، ومن هنا حمل لفظ (الضد) في الآية عليه قال ابن قتيبة: أي أعداء يوم القيامة، وكانوا في الدنيا أولياء لهم)[480].

وأصل معنى (التضاد) في اللغة (التنافي) أو (التخالف)، ولهذا فالضد هو المخالف أو المنافي كما في (الوسيط)، وذكر الأنباري أن (الضدّ) من الأضداد في اللغة فيقع على معنيين متضادين، وأن مجراه مجرى الند، فيقال فلان ضدي، أي خلافي، وهو ضدي أي مثلي[481]، ورفض بعض اللغويين هذا القول بدعوى أنه شاذ لا يعول عليه، لأن المعروف من كلام العرب: العقل ضد الحمق، والايمان ضد الكفر، وأن الذي ادعى من موافقة (الضد) المثل لم يقم عليه دليلا تصح به حجته[482]. وورد في مختار الصحاح أنه قال: (لا ضد له ولا ضديد له، أي لا نظير له ولا كفء له)، وهذا

يعني أن الاستعمال القديم ورد فيه لفظ الضد في المعنيين المتباينين، أي أنه من الأضداد.

والاستعمال الحديث للفظ ضدّ، أيّا كانت أسباب حدوثه وظّف معنى الضدية أي المخالفة والمنافاة في تركيب جديد يكون فيه (الضد) منصوبا وهو وصف دائما لا على أنه ظرف منصوب، لأن الظرفية لا تفهم منه إطلاقاً، بل على وصف نائب عن مصدر، فعندما يرد في الأسلوب المعاصر سواء في لغة الإعلام أو الأدب أو غيرهما: (فلان يحارب ضد الاستعمار)، فإن المتكلم بهذا الاستعمال يقصد بيان نوع الحدث في الفعل لا تعدية الفعل إلى (ضدّ) على أنه مفعول به، فهذا ضدّ المقصود كما هو واضح، وعلى هذا يكون التقدير: حارب محاربة ضد الاستعمار، ويكون (ضد) بذلك نائباً عن المصدر المحذوف (محاربة) ويعرب مفعولاً مطلقاً، وهذا أسلوب له نظائر كثيرة في العربية.

هذا وقد ناقش مجمع اللغة العربية القاهري أسلوباً شبيها بهذا، هو قول الناس اليوم: (ثار ضد الحكم) وأصدر قرارا في ذلك نصه: (يخطئ بعض النقاد ما تجري به أقلام المعاصرين من قولهم: «ثار ضد الحكم» ويرى أن من الصواب أن يقال «ثار على الحكم» وقد درست اللجنة هذا، فانتهت إلى أن الأسلوب صحيح، وأن الكلمة (ضدّ) يمكن أن تكون نائب مصدر محذوف «ثار ثورة ضد»...)[483].

وناقش الأستاذ محمد العدناني هذا الاستعمال الحديث

وصوبه على تأويل آخر، بالنصب على الحال، قال: (ويخطّئون من يقول: فلان المجاهد يحارب ضدّ الاستعمار قائلين إن الصواب: فلان المجاهد يحارب الاستعمار، على اعتبار أن كلمة (الضد) تعني العدو، وأن الذي يحارب ضدّ (أي عدوّ) الاستعمار يكون مؤيدا له، ومحارباً في جبهته، والمجاهد لا يؤيّد استعماراً ولا ينصر عدواً، لكن كلمة (ضدّ) تعني أيضا المقابل، وهذا يسوغ الاستعمالين)[484].

ويبدو أن التأويل الأول أقرب إلى المعنى المقصود، وهو يشبه المثال الذي ساقه د. مصطفى جواد (بدأوا تلقيحاً ضد الجدري)، إذ إننا لو قلنا مثلاً: (لقحوا ضدّ الجدري) لكان المعنى (لقحوا تلقيحا ضد الجدري). وهذا يشبه (حارب ضد الاستعمار) بمعنى محاربة ضد الاستعمار فما الفرق؟.

«بقية البحث في العدد القادم»

الهوامش

1) المدخل إلى تقويم اللسان ص 10، مخطوط عن لحن العامة، د.عبد العزيز مطر ص 47.

2) السابق ورقة 10.

3) الإقتضاب 216.

4) انظر اللسان مادة (حوج).

5) السابق مادة (حوج).

6) السابق...

7) السابق...

8) السابق...

9) لحن العامة

10) السابق ص 49.

11) من أسرار اللغة 27.

12) اللغة بين المعيارية والوصفية 190.

13) لحن العامة 50-51.

14) السابق 51.

15) السابق 279.

16) السابق وانظر دلالة الألفاظ 130-147، وعوامل التطور اللغوي 115.

17) السابق 279.

18) الصاحبي 96.

19) لحن العامة 280.

20) أدب الكاتب 34.

21) أنظر المزهر 427/1.

22) لحن العامة 281.

23) أنظر المزهر 431/1.

24) لحن العامة 286.

25) نظرات في اللغة والنحو لطه الراوي ص 70.

26) السابق 68-69.

27) الدراسات اللغوية في العراق 139-140.

28) السابق 139-140.

29) ساعات بين الكتب للعقاد 494.

30) السابق 494-495.

31) السابق 496.

32) السابق 496.

33) السابق 498-499.

34) السابق 500.

35) السابق 500.

36) مقال للعقاد كتبه في 25 يوليو سنة 1928.

37) السابق 501-502.

38) السابق 503.

39) السابق 504.

40) السابق 505.

41) السابق . 505-506.

42) السابق 506-507.

43) السابق 507.

44) السابق 507-508.

45) السابق 509.

46) السابق 510.

47) السابق 510-511.

48) السابق 511.

49) السابق 512.

50) معجم الأخطاء الشائعة 235.

51) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 572.

52) تذكرة الكاتب 77.

53) الكتابة الصحيحة 208.

54) تذكرة الكاتب 97.

55) السابق 51، وانظر درة الغواص للحريري 186.

56) معجم الأخطاء الشائعة 97، وانظر النحو الوافي 110/1.

57) حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث 46.

58) الدراسات اللغوية في العراق 140-141.

59) السابق 141.

60) حركة التصحيح اللغوي 227.

61) السابق 227.

62) قل ولا تقل 71/1.

63) أغلاط اللغويين 333.

64) حركة التصحيح اللغوي 229.

65) مقال مناهج التصويب اللغوي (نعمة رحيم) مجلة المورد العراقية مج 6، ع 2 1977.

66) معجم الخطأ والصواب 44.

67) السابق 45.

68) السابق 51.

69) اللؤلؤ المنضود في دفع النقود ص 53 عن معجم الخطأ والصواب ص 38-39.

70) انظر المعجم العربي المقدمة 128-129.

71) الاستدراك على المعاجم العربية لمحمد حسن جبل 35.

72) الشعر والشعراء لابن قتيبة 10.

73) الاستدراك على المعاجم العربية 38.

74) السابق 41.

75) السابق 52.

76) السابق 49.

77) شفاء الغليل للخفاجي 215.

78) درة الغواص 109، 3.

79) أوضح المسالك 1/90-89، وانظر معجم الأخطاء الشائعة 26.

80) درة الغواص 79-82.

81) انظر معجم الخطأ والصواب 96-97.

82) درة الغواص 70-72.

83) انظر اللسان مادة (ح وج).

84) درة الغواص 51.

85) انظر الصحاح والقاموس والمصباح المنير في هذه المادة.

86) درة الغواص 88.

87) السابق 112.

88) السابق 56.

89) انظر معجم الخطأ والصواب 232.

90) العربية الصحيحة لأحمد مختار عمر 6-7.

91) المحتسب في شواذ القراءات 236/1.

92) انظر التطور الدلالي مظاهره وعلله، رمضان عبد التواب 113.

93) كبوات اليراع ص 8.

94) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ص 424/2.

95) معجم الأخطاء الشائعة 116-117.

96) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة ص 301.

97) نافذة على اللغة ص 18.

98) المفضليات 426.

99) كبوات اليراع ص 10.

100) انظر نافذة على اللغة ص 17.

101) كبوات اليراع ص 10.

102) السابق ص 10.

103) كبوات اليراع ص 15.

104) اللغة العربية معناها ومبناها ص 144-145 بتصرف.

105) المنهج الصوتي للبنية العربية 47/48، وانظر ص 196/199، شرح الشافية 18/1.

106) السابق ص 52.

107) السابق 81.

108) السابق 82/84 بتصرف.

109) السابق 85.

110) السابق 86-87 بتصرف.

111) السابق 88.

112) السابق 90.

113) السابق 93.

114) السابق 170.

115) الخصائص 315/2، وانظر 327/2.

116) انظر فقه اللغة في الكتب العربية 138.

117) المنهج الصوتي للبنية العربية ص 171.

118) السابق 47.

119) الفعل زمانه وأبنيته 110.

120) السابق 111.

121) السابق 112-113.

*) إن ما يهمنا اعتبار الأصل أحيانا عند الحديث عن صيغة الكلمة، لأن مناطها بالأصل المفترض الذي كانت عليه الكلمة، ولهذا كانت الإشارة إلى الأصل ههنا تمثيلا.

122) انظر الهمع 213/2.

123) انظر شرح الشافية 31/1-32.

124) السابق 18/1-19.

125) السابق 18/1.

126) السابق 12/1-13.

127) كبوات اليراع 17.

128) اللسان 105/15، وانظر الخصائص 299/3.

129) انظر كتاب الأفعال للسرقسطي 315/1.

130) اللسان ص 105/15.

131) فقه اللغة وسر العربية 414.

132) ص 55، وانظر القاموس.

133) مغني اللبيب 296.

134) الجنى الداني، حرف اللام.

135) انظر النحو الوافي 108/2.

136) انظر المخصص لابن سيده 82/15.

137) ص 60 -63.

138) هذا النص منقول عن الرسالة المشتملة على انتقاد ابن الخشاب البغدادي على العلامة أبي محمد الحريري في مقاماته، وانتصار الشيخ ابن بري للحريري في الرد على ابن الخشاب. (وهذه الرسالة مطبوعة في آخر بعض مقامات الحريري. عن النحو الوافي 109/2).

139) النحو الوافي 109/2.

140) كبوات اليراع 36.

141) السابق ص 36.

142) الكتابة الصحيحة 218.

143) ص 402 -403.

144) المصباح المنير 385.

145) المعجم الوسيط 577/2.

146) نافذة على اللغة 169-170.

147) ص 399.

148) من بديع لغة التنزيل 192.

149) جامع البيان 115/14.

150) السابق.

151) السابق.

152) السابق 116/14.

153) التفسير الكبير 41/20.

154) أساس البلاغة 351.

155) ص 336-337.

156) معجم مفردات ألفاظ القرآن 371.

157) ص 449.

158) انظر مثلا المعجم الوسيط.

159) معجم مفردات ألفاظ القرآن 387.

160) السابق 280.

161) ص 345–346.

162) السابق 280.

163) معجم مفردات ألفاظ القرآن 15.

164) السابق 347.

165) ص 20، وانظر مختار الصحاح.

166) اللسان 17/11.

167) السابق 60/15.

168) السابق 60/15-61.

169) كبوات اليراع 152 وانظر «قل و لاتقل» للدكتور مصطفى جواد ص 88.

170) معجم الأخطاء الشائعة 130.

171) البحر المحيط 482/6, وانظر الكشاف في الآية.

172) شذا العرف في فن الصرف 24.

173) كبوات اليراع 152.

174) شرح ابن عقيل على الألفية 151/2، 152.

175) دراسات في فلسفة النحو 28، 29.

176) السابق 31.

177) مجلة مجمع اللغة العربية 187/1.

178) الأشباه و النظائر في النحو 611/4.

179) مسالك القول في النقد اللغوي 172 -173.

180) انظر الفعل في القرآن الكريم تعديته ولزومه 480-518.

181) دراسات في فلسفة النحو 92.

182) كبوات اليراع 159.

183) المحتسب 236/1.

184) الخصائص 124/1.

185) السابق 59/1-60.

186) السابق 87/1.

187) السابق 112/1.

188) الكتاب 361/4.

189) الخصائص 117/1-124.

190) السابق133/1-134.

191) السابق 137/1.

192) السابق 138/1.

193) السابق 143/1.

194) السابق 307/1.

195) السابق 347/1.

196) السابق 349/1.

197) السابق 349/1-351.

198) السابق 356/1.

199) السابق 227/2، 230-231.

200) السابق 347/2-351.

201) السابق 470/2 - 472.

202) السابق 18/3-19.

203) شرح الشافية 83/3.

204) اللهجات العر بية في التراث 546/2.

205) شرح الشافية 210/1.

206) شرح المفصل 88/10-89.

207) البحر المحيط 170/3.

208) الخصائص 350/1-351.

209) السابق 356/1.

210) اللهجات العربية في التراث 547/2.

211) السابق 547/2.

212) السابق 547/2.

213) التطور اللغوي 124.

214) اللهجات العربية في الثراث 568/2-571.

215) معاني القرآن 174/1.

216) اللهجات العربية في التراث 571/2.

217) النحو الوافي 781/4 - 782.

218) في أصول اللغة 228/1.

219) اللسان مادة (قصا)، والمسائل العسكرية للفارسي 145.

220) خواطر ونوادر للرصافي نقلا عن كتاب الرصافي لمصطفى علي ص 197/198 (نقلاً عن الدراسات اللغوية في العراق للدكتور عبد الجبار جعفر القزاز ص 116/115).

221) أغلاط الكتاب لكمال إبراهيم ص 10 (نقلاً عن الدراسات اللغوية في العراق للدكتور عبد الجبار جعفر القزاز ص 116-117).

222) الخصائص 117/1، 124.

223) معجم الأخطاء الشائعة 146.

224) كبوات اليراع 162.

225) السابق ص 262.

226) السابق 163/162.

227) الدراسات اللغوية في العراق 106.

228) معجم الأخطاء الشائعة 64.

229) المعجم الوسيط 920/2.

230) الكليات 98/2.

231) السابق 98/2.

232) العقد الفريد 184/4.

233) السابق 186/4.

234) السابق 262/1.

235) ص 31.

236) الفهرست 73.

237) السابق 74-75.

238) السابق 78.

239) السابق 80/79.

240) الحضارة الإسلامية 135/1.

241) السابق 136/1 نقلاً عن مفاتيح العلوم للخوارزمي.

242) المقدمة لابن خلدون 752.

243) السابق 753.

244) السابق 744.

245) كبوات اليراع 162.

246) الاقتضاب للبطليوسي 158.

247) كبوات اليراع، وانظر (قل ولا تقل) لمصطفى جواد ص 22.

248) السابق.

249) معجم الخطأ والصواب 80/79. وانظر المغني 639/635.

250) السابق 80.

251) ينظر المغني 639/635.

252) مصطفي جواد وجهوده اللغوية 138 139.

253) كبوات اليراع 168 - 170.

254) اللغة والحضارة 63 - 63.

255) نافذة على اللغة 34.

256) معجم الخطأ والصواب 145.

257) المعجم الوسيط 331/1.

258) السابق 5/1.

259) المصباح المنير 220.

260) أفعال السرقسطي 23/3.

261) كتاب سيبويه 9/4.

262) مقال «أصحيح اطراد فعول مصدراً للفعل اللازم، الدكتور جميل الملائكة، مجلة المجمع العلمي العراقي. مج 29/ ص 26 - 27.

263) المفضليات 94.

264) الألفاظ الكتابية 34.

265) كبوات اليراع 169.

266) المعجم الفلسفي 609/1.

267) السابق 609/1 - 610.

268) السابق 610/1.

269) السابق 611/1.

270) كبوات اليراع 171/1.

271) السابق 171/1.

272) السابق 172.

273) مجلة لغة العرب ج 2 ص 99 (عن الدراسات اللغوية في العراق د. عبد الجبار القزاز ص 99).

274) العربية الصحيحة د. أحمد مختار عمر ص. 174-175.

275) الكتابة الصحيحة لزهدي جار الله ص 165.

276) معجم الأخطاء الشائعة للعدناني ص 121، وانظر متن اللغة مادة (سلم).

277) من تصدير الطبعة الأولى للمعجم الوسيط.

278) من مقدمة الطبعة الأولى.

279) علم اللغة العربية د. محمود فهمي حجازي، ص 302.

280) أدب الكاتب، ابن قتيبة ص 34.

281) العربية الصحيحة 134.

282) كبوات اليراع 174 وانظر تذكرة الكاتب لأسعد داغر ص 60.

283) السابق.

284) السابق 175.

285) السابق 175.

286) السابق 196.

287) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة ص 160.

288) كبوات اليراع ص 185.

289) السابق ص 185-186.

290) السابق 186.

291) الفعل في القرآن الكريم، تعديته و لزومه، إبراهيم الشمسان، ص 97.

292) الكتاب لسيبويه 65/4.

293) مختار الصحاح (قحم).

294) الكتاب 66/4، وانظر الكاتب لابن قتيبة ص 353.

295) يترتب على هذا صحة القول (أخرجته فخرج) و(أدخلته فدخل) انظر الكتاب 65/4.

296) اللسان (خسأ).

297) مختار الصحاح (غمم).

298) الأشموني 89/2 وانظر معجم المصطلحات النحوية والصرفية، للدكتور محمد سمير) اللبدي ص 141.

299) شذا العرف في فن الصرف للحملاوي ص 24.

300) الممتع في التصريف 183/1.

301) شرح الشافية للرضى ص 103/1.

302) في النحو العربي نقد و توجيه د. مهدي المخزومي ص 45-48.

303) السابق.

304) الكتاب 81/4.

305) السابق 81/4-82.

306) السابق 65/4.

307) شرح الشافية 108/1.

308) المعجم العربي د. عبد القادر الفاسي الفهري ص 102.

309) انظر شرح الشافيه 108/1.

310) الكتاب 65/4.

311) شرح الشافية 109.

312) المباحث اللغوية ص 26.

313) السابق ص 17-19.

314) السابق.

315) الكتاب 65/4- 66.

316) السابق.

317) السابق 66/4.

318) الفعل زمانه و أبنيته 101.

319) كبوات اليراع 188.

320) شرح المفصل 9/8، 10.

321) اللغة العربية معناها ومبناها ص 260.

322) الأشباه و النظائر في النحو 176/3.

323) المرجع ص 8.

324) مصطفى جواد وجهوده اللغوية 184.

325) السابق 184.

326) السابق.

327) أساس البلاغة 90.

328) السابق 90.

329) معجم الأخطاء الشائعة 197.

330) مسالك القول 149.

331) السابق 270.

332) السابق.

333) السابق 271-272.

334) السابق 272.

335) معجم الأفعال المتعدية بحرف 142.

336) المصباح المنير 247.

337)السابق 247.

338) المصباح المنير 320.

339) السابق 320.

340) السابق 247.

341) الخصائص 311/2.

342) انظر الخصائص 311/2.

343) كبوات اليراع 188.

344) السابق 188.

345) كبوات اليراع 202.

346) أساس البلاغة (جوب) .

347) الأضداد لابن الأنباري ص 2.

348) الأفعال، السرقسطي 273/2.

349) المعجم الوسيط (جوب).

350) الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ص 176.

351) حاشية الصبان 88/4.

352) التعريفات للجرجاني 91.

353) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، (الحكاية) .

354) الكليات 268/2.

355) كبوات اليراع 202.

356) مقاييس اللغة 491/1.

357) المحيط في اللغة 201/7.

358) المقاييس 376/2.

359) كبوات اليراع 188.

360) الخصائص 208/2.

361) كبوات اليراع 207.

362) انظر مثلاً ص 261.

363) أدب الكاتب 221.

364) انظر معجم الأخطاء الشائعة 152.

365) مجلة المعلم الجديد ع 1 كانون الثاني 1940 (السنة الخامسة) ص 101-103 (عن الدراسات اللغوية في العراق) 159.

366) المباحث اللغوية في العراق ص 15، 30 (عن الدراسات اللغوية في العراق 108).

367) في أصول اللغة 85/2- 86.

368) السابق 87- 89.

369) العربية الصحيحة 105- 106.

370) السابق 106- 107.

371) السابق 109- 110.

372) الكتاب 71/2.

373) كبوات اليراع 210.

374) السابق 210-211.

375) معجم الأخطاء الشائعة 252.

376) شرح الشافية 103/1.

377) انظر هذا في (دحر و اندحر) فيما سبق.

378) كبوات اليراع 213.

379) السابق 213- 214.

380) دراسات في العربية لمحمد الخضر حسين ص 68- 69.

381) السابق 69.

382) السابق 69.

383) السابق.

384) السابق 70.

385) انظر في أصول اللغة 222/2 ومعجم الأخطاء الشائعة ص 48.

386) انظر اللغة والنحو بين القديم والحديث لعباس حسن ص 62.

387) هذه الكلمة مسموعة سجلها صاحب تاج العروس.

388) اللغة والنحو بين القديم والحديث 254-255.

389) كبوات اليراع 214.

390) السابق 218.

391) دراسات في اللغة 67 - 68.

392) السابق 69.

393) السابق 70.

394) السابق.

395) في أصول اللغة 222/1.

396) المعجم العربي الجديد، المقدمة لهادي العلوي ص 139.

397) اللغة والنحو بين القديم والحديث 253.

398) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 561.

399) الدراسات اللغوية في العراق للدكتور عبدالجبار جعفر القزاز ص 106.

400) كبوات اليراع 221.

401) السابق 221.

402) السابق 222.

403) السابق.

404) السابق.

405) المعجم الوسيط 13.

406) السابق ص 5.

407) تكملة المعاجم العربية لدوزي 380/2-381.

408) ص 553.

409) كبوات اليراع 226.

410) السابق 226.

411) السابق 226.

412) السابق 227.

413) السابق 227.

414) معجم الخطأ والصواب في اللغة 49.

415) السابق 51.

416) الدراسات اللغوية في العراق 39.

417) من مقال «معجمي المستدرك» لمصطفى جواد (عن الدراسات اللغوية في العراق ص 40.

418) ص 448/3.

419) السابق.

420) التطور اللغوي التاريخي للدكتور ابراهيم السامرائي ص 130- 131.

421) الاستدراك على المعاجم العربية د. محمد حسين حسن جبل ص 24.

422) علم اللغة العربية للدكتور محمود فهمي حجازي ص 98.

423) الاستدراك على المعاجم العربية 35.

424) انظر السابق 41.

425) في أصول اللغة ج/ 1 ص 203.

426) في أصول اللغة ج/ 1 ص 203.

427) معجم الأخطاء الشائعة 258.

428) انظر مقدمة الطبعة الأولى من المعجم الوسيط.

429) كبوات اليراع 227.

430) ص 758/2.

431) كبوات اليراع 229.

432) السابق 229.

433) السابق 230.

434) قل ولا تقل، للدكتور مصطفى جواد ص 47/1.

435) انظر، حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث للدكتور محمد ضاري حمادي ص 228.

436) قل ولا تقل ص 45.

437) معجم الخطأ والصواب 196.

438) السابق ص 60.

439) معجم الأخطاء الشائعة للعدناني 166.

440) كبوات اليراع 234.

441) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة لمحمد العدناني ص 35.

442) الكليات 339/1.

443) المقاييس 146/1.

444) معجم مفردات ألفاظ القرآن 24.

445) الكليات 339/1.

446) إملاء ما من به الرحمن 237/2.

447) ج 8 ص 79.

448) موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 167.

449) الألفاظ الكتابية ص 168.

450) السابق ص 60.

451) بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية 192/4.

452) جواهر الألفاظ ص 206- 207.

453) كبوات اليراع 237.

454) السابق 239.

455) السابق.

456) معجم الأخطاء الشائعة 155.

457) السابق 155.

458) الجواهري ونقد جوهرته، عبدالله الجبوري ص 45.

459) ص 47/2.

460) معجم مفردات ألفاظ القرآن ص 348.

461) كبوات اليراع ص 240.

462) الأفعال للسرقسطي 291/3.

463) السابق 304/3.

464) كبوات اليراع 242.

465) الخصائص 145/2.

466) السابق 146/2.

467) السابق.

468) السابق.

469) السابق 147/2.

470) السابق 149/2.

471) السابق 152/2.

472) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب للبطليوسي ص 203/202.

473) معجم الأخطاء الشائعة 92.

474) تكملة المعاجم العربية 466/1.

475) تكملات للقواميس العربية ص 57.

476) كبوات اليراع 243-244.

477) السابق 244.

478) السابق.

479) ص 302.

480) تفسير غريب القرآن 275.

481) الأضداد 27.

482) السابق 27.

483) العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية، ص 273.

484) معجم الأخطاء الشائعة 148.



الجار ميناء المدينة النبوية وموطن الحب العذري

عُويّد بن عياد المطرفي

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد بن عبدالله ورسوله الأمين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه أجمعين، ومن تأدّب بآدابهم الكريمة، وتخلّق بأخلاقهم العظيمة إلى يوم الدين.

وبعد فأهلاً بكم أهل هذه الوجوه الجميلة، والقلوب الطيبة، والنفوس المطمئنة في هذه الليلة المباركة مساء يوم الأحد الخامس من شهر شعبان عام ألف وأربعمائة وسبعة عشر من الهجرة النبوية المباركة في هذا النادي الأدبي العريق: نادي جدة الأدبي الذي نمت غراسه، وتفتّحت أزهاره، وأينعت في عالم الفكر ثماره.

جزى الله القائمين على رعايته وقيادته الفكرية خير الجزاء، وأمدّهم بعونه، وتوفيقه ليواصلوا عطاءهم الخير، وينشروا فوائدهم، وفرائدهم النيِّرة.

إخواني الأعزاء إن ما سأعرضه على أسماعكم الواعية، وأزفّه من نبإٍ فكريٍّ إلى بصائركم المستنيرة، وقلوبكم النابهة في مُثولي الآن بين أيديكم، وكُلٌّ منكم يُحدٌّ البصر إليَّ،

ويصيخُ سمعه نحوي، يستعجل سماع ما لدي من نبأ موضوع محاضرتنا هذه لشدة ما يربط بين مضمون عنوانها المعلن في شطره الأول: «الجار ميناء المدينة النبوية» على ساكنها أفضل الصلاة وأتم السلام، وبين ما يعتمل في أفئدتكم المؤمنة العابقة والعامرة بحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالغ الشوق، والتوق عند كل منا إلى كل ما يقرِّب من رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول، وعمل، وفكر، وذكر، أو أثرٍ إليه يُنْمى، أو مَعْلمٍ به يُذكِّر.

وأما الشطر الثاني وهو «موطن الحب العذري «فلا أظن أن أحداً منا في هذا الزمان بل في هذا المكان يخلو قلبه من نوع حبٍّ يشغله، وهُيام والهٍ كان يسيطر عليه في يوم من سالف أيامه، أو هو مدرع به في كل زمانه بيد أن الحب هنا مقيد بالعذري، وحبنا وحبكم اليوم، وإن تنوعت أسبابه، وتعددت أغراضه، وتلونت مسالكه وأشكاله فهو ما تعلمون، لا ما تسمعون.

وللحب العذري، والهالكين به حديث آخر ينبئكم به العالمون بأخباره، والمكتوون بناره إن كان فينا اليوم من يعتلج في قلبه شيء من ذلك في ظل هذا الزخم المادي، والتشتت الفكري، وإعجاب كل ذي رأي برأيه.

بيد أن موضع حديثنا هذه الليلة قد شهد بعضاً من قافلة أولئك المحبين الذين ثارت نيران حبهم العذري العفيف على مقربة منه، ومرأى من مدارجه، بل في الطريق إليه اللاطئ به،

وهو - أعني ذلك البعض - يسوق جَلَباً له إلى ذلك الموضع الذي يتقاطر الناس إليه من البر، والبحر يقضون منه أوطاراً لهم.

أقول: إن ما سأعرضه عليكم آني هذا عن «الجار» ليس تاريخاً توثيقياً له، ولا هو دراسة حضارية لما كان في هذا المكان من حياة بشرية، وعمرانية، وحركة تجارية، وثقافية يفيه حقه من التحقيق والتدقيق الذي ينبغي أن تقوم به هيئة علمية مدججة بآلات الحفر ، والتنقيب عن الآثار مدعومة بقوة مالية تنفق بسخاء ، وإغداق بعيداً عن التعقيدات الإدارية ، وقولهم «ليس له اعتماد مالي» أو «البند لا يسمح» في سبيل استخراج ما في هذا المكان من كنوز أثرية، وتاريخ حضاري مشرق يكشف عما كان لهذه البلاد الطيبة من تقدم عمراني وسيادة تجارية، وحضارة، ومدنية، ورقي موغل في التارخ والقِدَم استقطب القلوب إليه في زمان حياته وسيادته، وجلب الأموال إلى ساحته إبَّان اعتراك الحركة التجارية على صفحات أرضه، فامتلأت بها الأيدي آنذاك ثراء، وسعدت بها الأمة في تلك الديار عيشاً، ونعم بها حياةً المتعاملون معهم من خارج مدينتهم تلك.

موقع الجار من المدينة المنورة

الجار هو المرفأ البحري للمدينة المنورة، قديماً، ويقع غرب مدينة بدر على ساحل البحر الأحمر، بينه، وبين بدر حوالي

عشرين كيلومتراً فيما لو كان الطريق المزفت الواصل بينهما مستقيماً على سمت واحد، يفيض على سيل وادي الصفراء - وادي يليل قديماً - المار ببدر.

وهو يقع على خط 38 درجة و32 دقيقة ونصف شرق خط جرينتش وخط عرض 23 درجة و37 دقيقة و58 ثانية شمال خط الاستواء وإلى الجنوب الشرقي من الجار مباشرة تقع قرية الرايس على ساحل البحر - أيضاً - التي هي اليوم مع البريكة المتنفس البحري الجميل، ذو المياه البحرية اللازَوَرْدِيّة[1] الجميلة الخلابة، يفد إليها المتنزهون من سكان المدينة المنورة، وجميع القرى، والهجر في تلك المنطقة وغيرها ليقضوا على ذلك الساحل الجميل الأخاذ رؤيةً، المنعش نسيماً أيام العطل الأسبوعية ويمضوا هنالك وقتاً ممتعاً مع عائلاتهم وأطفالهم.

وقد قامت بلدية بدر برعاية وتوجيه سعادة مديرها الأستاذ محمد لطيف المحياوي مشكورة مأجورة إن شاء الله بإقامة بعض المظلات الجميلة على شاطىء البريكة وتهيئتها للمتنزهين، كما اعتنت كثيراً بنظافة هذه المنطقة حيث لم تقع عين أحد منا على أية قاذورات في المتنزه الذي أمضينا فيه سحابة يومنا ذلك.

وقد كانت مدينة الجار - كما سنذكر بعد قليل - ميناء المدينة النبوية في الإسلام، وهي - أيضاً - ميناؤها قبل ذلك لقيامه في موضعه ذلك منذ أحقاب قبل الهجرة النبوية المباركة

إلى يثرب.

ومن ثَمَّ سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، ونهى صلى الله عليه وسلم عن تسميتها يثرب فقال: «من سمى المدينة يثرب فليستغفر الله عز وجل، وهي طابة، هي طابة»(2).

ومايزال ذكر الجار محفوظاً منسوباً إلى المدينة النبوية في عالم الموانئ التاريخي، وإن كان قد توقَّفت فيه الحركة على أرض الواقع، ورُغبت عن الرسوِّ إليه، والنزول عليه منذ أمد لا أعلم عنه الآن شيئاً بيد أنه كان ميناءً عاملاً إلى سنة 1226هـ وما بعدها حيث هرب منه الجيش المصري، والتركي الذين هزمهم جيش عبدالله بن سعود ، ومن معه من قبائل حرب، وأهل الوشم شر هزيمة في معركة الخيف بوادي الصفراء في العشر الأواخر من ذي القعدة من هذه السنة.

وقد قتل فيها أربعة آلاف جندي من الترك، والمصريين، وستمائة من جيش عبدالله بن سعود الذي كان بقيادة مسعود بن مضيان هربوا منه، أو من البريكة التي هي اليوم مدخل خور الجار إلى ينبع كما ذكر ذلك تفصيلاً ابن بشر - رحمه الله - في كتابه «عنوان المجد في تاريخ نجد» في الجزء الأول منه صفحة 156 - 155 الطبعة الأولى عام 1349هـ.

وذكر لي الشيخ مقبول بن محمد بن عاتق شيخ الصبوح بقرية الرايس يوم رحلتي الثانية 1417/2/13هـ إلى الجار أن السفن إلى ما قبل ثلاثين سنة من أيامنا هذه كانت تنقل إليهم

البضائع، والحبوب والدخن من جدة، ومن دوقة الواقعة جنوب الليث، وترسو في ميناء البريكة الحالي المتوقف الآن عن استقبال السفن.

ولاريب في أن مكانة ميناء الجار في الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والتجارية إبَّان ازدهاره مرفأ للمدينة المنورة، وما حولها أمرٌ معلوم في التاريخ، ومؤثِّر في حياة الناس في تلك الأزمان؛ فإن ما كان له من أثر في الفكر الأدبي لايزال غضاً، طرياً ندياً يدور على ألسنة كثير من أهل الأدب، والفكر الذين يتناولون بالدراسة النتاج الأدبي لأولئك الشعراء الذين هم محط البحث والدرس الأدبي في الجامعات، والمحافل الأدبية في العالم العربي، والإسلامي، وغيره الذين عاشوا في هذه المنطقة، وخلَّدوا ذكر معالمها، أو بعضاً منها في أشعارهم لارتباطها عندهم بمرابع حبهم، وموطن لهوهم، وعبث صباهم.

بيد أن دراسات هؤلاء الدارسين هذه تبقى - كما هو الحال اليوم - حبراً على ورق، وكل ما يقال باللسان، لا يستطيع جُلَّهم إن لم يكونوا كلهم معرفة هذه المنطقة التي أثارت في هذا الشاعر، أو ذاك حوافز القول، ونوازع الشعر إبَّان جريان الحياة البشرية، والتجارية، والمرفئية على أرضه البيضاء اللون، وسهله المفتوح الواسع الأرجاء لدروس هذا المكان اليوم، وغيابه عن حركة الحياة، وفاعليتها في زماننا هذا.

وإني في هذا الوقت، وأنا أتحدَّث إليكم لا أقدِّم لكم بحثاً تاريخياً متكاملاً عن هذا المكان، ولا وصفاً جغرافياً

لأرضه، ومعالمها، وما كان فيها من عمران، وسكان كما أشرت آنفاً، ولا أتتبع باستقصاءٍ ما كان له من مقام تجاري، وحضاري كبير في حياة الناس آنذاك لضيق الوقت أولاً.

واختلاف حال المحاضرة عن حال التأليف والتصنيف ثانياً، ولكني أشير إلى نُبذة فكرية موجزة مما كان يعُجُّ به ذلك المكان من نبض الحياة، وحركة الناس فيه لأحدثكم به هذه الليلة، وأنا وأنتم على ساحل بحر جدة متمنياً أن لو كانت جلستكم هذه على ساحل «الجار» موضوع تحدُّثي إليكم في وقيْتي هذا لتسعدوا بعليل هوائه، ولطيف نسيمه، وتمتعوا أعينكم بما جعل الله فيه من جمال الموقع ونقاء الهواء، وسعة الأرجاء، وكرم أهل المنطقة الأوفياء.

أقول - بارك الله فيكم ورزقني حبكم ورضاكم، وصالح دعائكم - إذا كانت أسباب النزول لآيات القرآن العظيم تُعين على فهم الآية، أو الآيات الكريمة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وبيان المراد بها؛ فإن المعالم الواردة أسماؤها في الأحاديث الشريفة، أو السيرة النبوية المنيفة قد أصبحت بذكرها في ذلك البيان الأثير معالم أثرية، ومشاهد نبوية يعيّن ذكر بعض منها مواقع شرع الأحكام، وأماكن سيِّد الآداب، وزمانها إن كان قد شُرع فيها شيء من ذلك.

ومنها ما يذكِّر بأحداث ووقائع، ومشاهد وقعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم إبَّان قيامه بدعوته إلى الله، وتبليغه لرسالته، ونشره لرحمة الله على العالمين.

ومنها أيضاً ما يذكر بأحداث ووقائع ومشاهد وقعت لبعضٍ من الصحابة الكرام رضي الله عنهم جاءوا إليها، أو مرُّوا بها لأمر من الأمور التي كانوا يوجَّهون إليها بأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ممن بعده من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فينهضون للقيام بها، ويسعدون بالجهاد فيها إعلاءً لكلمة الله، وإيصالاً لرحمته عز وجل إلى خلقه.

وإن في ذكر تلك المعالم التي وردت في السيرة النبوية المطهرة، أو في تذكُّرها على مدار الأزمان لبياناً للأماكن التي شهدت آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتشرّفت بمواطئ أقدامه الطاهرة، وسعدت برؤياه، وتعطَّرت أرجاؤها بأرج مروره منها، أو وقوفه عليها، أو جلوسه فوقها، وشربه من مائها واستنشاقه من هوائها في تقلُّبه صلى الله عليه وسلم على صفحاتها ذهاباً، وإياباً، وسيره على جبالها، ووهادها تبليغاً لرسالة الله إلى الناس.

وكم طابت تلك الأماكن، والبقاع، والأرجاء التي جاء ذكرها في السيرة الشريفة بمرور رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بمكوثه فيها برهة من الوقت، فتعطَّرت ذرَّاتها بوقوع قطرات من عرقه الطاهر عليها، وتضمخت بطيبه تربتها، واغدودق به آنذاك نبتها، وعبق بشذاه نسيمها، وانتشى التاريخ بتدوين خبر عبوره عليها.

إن في تذكُّر ذلك، والوقوف عليه لتذكُّراً لشيء من

أحداث السيرة المطهرة، ورؤية لمعالمها، واستحضاراً لما كان يجري لرسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الأماكن والبقاع من أقوال، وأفعال ووقائع، ونزال ينشر به كلمة الحق، ودين الله على العالمين.

وهو - أيضاً - استحضار لما كان يجري لأصحابه الكرام الذين فدوه صادقين بأموالهم، وأهليهم وأنفسهم، تصحو القلوب من وسَنها برؤياها، وتستنير الأفهام بذكر، وتذكر تلك الوقائع، والأحداث، والمعالم، بل تقوى النفوس بتخيل وقائعهم تلك، وتتألق بصائرها بما كانوا عليه من إيمان وإخلاص، ووفاء.

تستعيد العقول الواعية بالنظر إلى تلك المعالم بصائرها، وتبصُّرها لعلمها أنه لا تصلح هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها من تمسكٍ بالحق، وإقامةٍ للعدل، وصدقٍ في الدعوة إلى الله، وإخلاصٍ في القول والعمل الجاد في سبيل الله في كل آنٍ وزمان إعلاءً لكلمة الله وحده وتأسيساً لغرس عقيدة التوحيد وحقيقة الإيمان في القلوب تحقيقاً لوحدة الأمة في الدين والمعتقد وتوحدها في الأصل والخلقة المنبأ عنه بقوله عز وجل: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**[3] بعيداً عن التنازع، والإختلاف، والأهواء المنحرفة والنزعات الضالة التي تفرِّق كلمة الأمة، وتُضعف وحدتها، وتندُّ بها عن استقامة الفكر، والتعبُّد الخالص لله رب العالمين.

واسمحوا لي إخواني الكرام أن أدعوكم الآن في لحظتكم

هذه إلى رحلتين فكريتين تقومون بهما بموافقتكم ومرافقتكم لي مشكورين، تنتقلون في أولاهما فكرياً من مكانكم هذا في جدة إلى ساحل الجار لتجلسوا على رماله البيضاء المتلألئة، وأمام بحره الهدار تمتعون أبصاركم بمرآه الجميل، وتستنشقون عبير نسماته المنعشة، ومن ثَمَّ تنتقلون معي من هنالك إلى رحلتكم الفكرية الأخرى التي تنظرون فيها من خلال أسجاف التاريخ وعبر أسداف مئات السنين إلى تلك السفينتين اللتين كانتا تمخران عباب هذا البحر، وتقتربان شيئاً فشيئاً من ميناء الجار، هذا المكان الذي تفترشون أرضه الآن بخيالكم في رحلتكم هذه قد بعث بهما النجاشي ملك الحبشة مع عمرو بن أمية الضمري رسولِ رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه مصطحباً معه فيهما مَنْ تبقَّى من مهاجرة الحبشة الذين كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه مع عمرو بن أمية الضمري هذا أن يبعثهم إليه صلى الله عليه وسلم في المدينة فحملهم النجاشي في تلك السفينتين اللتين تنظرون إليهما الآن بعين الفكر قادمتين وقد عَلَواْ بهما ثبج هذا البحر وركبوا صهواته يحدوهم الحب العظيم الواله لهذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

وكل مؤمن، ومؤمنة في كل زمان ومكان من هذه الدنيا الواسعة له من نفسه سائق، وقائد إلى المدينة النبوية المنورة لشدة محبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ومحبة آثاره حتى إذا رست بهم تلك السفينتان إلى مرفأ الجار هذا: مرفأ المدينة المنورة المباركة نقلتهم المطايا مسرعين إلى تلك الرحاب

الطاهرة والرباع الميمونة، والحضرة الكريمة، والطلعة البهية، فوصلوا المدينة فرحين، تغمرهم السعادة، وتظللهم الفرحة الباهجة.

وحال أن حطّوا الرحال في المدينة شخص الرجال الذين قدموا في هذه الرحلة من الحبشة حالاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر، فوجدوه قد أتمَّ الله له فتحها يوم وصولهم إليه فيها.

وكان على رأس هؤلاء القادمين الأخيار الذين رستْ بهم سفينتاهم في ميناء الجار هذا وعددهم ستة عشر رجلاً وعدد من النساء جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه الذي ما إن رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتّى قبَّل بين عينيه، والتزمه، وقال له: «ما أدري بأيِّهما أنا أسَرُّ بفتح خيبر أم بقدوم جعفر».

ميناء الجار هذا - كما ترون - شرُف برؤياه للرعيل الأول من المهاجرين إلى الحبشة في عودتهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة وبمواطىء أقدامهم السعيدة على صفحات أرضه اللألاءة.

وكان في هؤلاء العائدين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - أيضاً - أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان بن حرب التي زوجها النجاشيُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلب منه بعد أن مات عنها زوجها عبيدالله بن جحش بالحبشة متنصِّراً.

وأصدقها النجاشي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعمائة دينار ، وقال في ذلك خطبة إن رأيتم أن أسمعكموها أسمعتكموها تدل على إيمانه برسول الله صلى الله عليه وسلم وأتباعه له آنذاك قالت أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنها : ما شعرت وأنا بأرض الحبشة إلا برسول النجاشي: جارية يقال لها أبرهة، وكانت تقوم على شأنه ودُهنه، فاستأذنت عليّ فأذنت لها ، فقالت: إن الملك يقول لك: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليَّ أن أزوجكه.

فقلت: بشرك الله بخير. وقالت: يقول لك الملك: وكِّلي من يزوجك، فأرسلت إلى خالد بن سعيد فوكلته، وأعطيت أبرهة سوارين فضة كانتا عليّ وخواتيم فضة كانت في أصابعي سروراً بما بشرتني به.

فلما كان العشي أمر النجاشي جعفر بن أبي طالب ومن هناك من المسلمين يحضرون وخطب النجاشي فقال: الحمد لله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار وأشهد أن لا إله إلا هو، وأن محمداً رسول الله، وأنه الذي بشّر به عيسى بن مريم، أما بعد فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليّ أن أزوجه أم حبيبة بنت أبي سفيان فأجبت إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أصدقها أربعمائة دينار.

ثم سكب الدنانير بين يدي القوم، فتكلم خالد بن سعيد فقال: الحمد لله أحمده وأستعينه وأشهد أن لا إله إلا الله وأن

محمداً عبده ورسوله أرسله **﴿بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** أما بعد فقد أجبت إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوجته أم حبيبة بنت أبي سفيان فبارك الله لرسوله.

ودفع النجاشي الدنانير إلى خالد بن سعيد فقبضها ثم أرادوا أن يقوموا ، فقال النجاشي: اجلسوا فإن سنة الأنبياء إذا تزوجوا أن يؤكل طعامٌ على التزويج، فدعا بطعام فأكلوا ثم تفرّقوا »[4].

ولاريب أن ميناء الجار هذا قد استقبل - أيضاً - مارية القبطية أم إبراهيم بن النبي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومن كان معها حين أهداها المقوقس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعث بها إليه من قرية حَفْن من صعيد مصر إلى المدينة المدينة المنورة عن طريق ميناء الجار هذا بلاريب إذ هو ميناء المدينة المنورة، ولا ميناء لها غيره آنذاك يربطها بالشواطئ المصرية.

كم سَعِدَ هذا الميناء المدني العريق بتلك الوجوه الصالحة، والقلوب المؤمنة، وكم سعد أهلوه، وحاضروه يوم ذاك بأولئك الصحابة الصالحين البررة!!

ألا ليتني كنت منهم، ولم أكن في زماني هذا الأشرف بما شرفوا به، وأنال ما نالوا من شرف الصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا ليتني، ألا ليتني!!

وإلى هذا الميناء المدني العريق حضر - أيضاً أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة عشرين أو إحدى وعشرين جلة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكوكبة منهم يستقبلون عشرين مركباً قادمة من مصر محملة بالطعام يحمل كل مركب منها ثلاثة آلاف إردب، وأقل، وأكثر كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أمر عمرو بن العاص حين فتح الإسكندرية بإرسال الطعام منها إلى أهل المدينة[5] بسبب القحط الذي أصاب الناس عام الرمادة.

وحين وصلت تلك المراكب ميناء الجار، هذا الميناء المدني ورأى أولئك الصحابة الكرام الذين كانوا مع عمر رضي الله عنهم الطعام قد حُطَّ على الساحل أمر عمر بن الخطاب وإليه على الجاري مولاه سعداً الجار ببناء قصرين في ذلك المكان من الجار لحفظ الطعام وخزنه فيه، وهما بلغة هذا العصر مستودعان كبيران ووضع الطعام فيهما ريثما يتم توزيعه على المحتاجين من المسلمين، وأمر زيد بن ثابت رضي الله عنه أن يكتب صكاكاً للناس على قدر منازلهم في الإسلام يعطيهم إياها مختومة في أسفلها مُبيناً في كل منها قدر ما يستحقه حامل كل صك من ذلك الطعام المودع في تلك المخازن والمستودعات العمرية.

ومن ثَمَّ أخذ رُسُل عمر وعماله يوزعون الطعام والزيت على الناس ويطعمونهم ما بين مكة والمدينة وغيرهما من المناطق ويكسونهم العباء حتى فرَّج الله عليهم تلك الشدة.

وذكر البلاذري أن هذه المؤن من الأطعمة الفائضة من الخراج بقيت ترسل بالبحر من مصر إلى المدينة عن طريق الجار، يتولى قبضها فيه أمير الجار في ذلك الوقت سعد الجاري ثم يبعث بها إلى المدينة، هناك تقسم بين الناس بالمكيال إلا أنه انطقع ارسالها زمن الفتنة الأولى ثم أعيد إرسالها في زمن معاوية ويزيد ثم انقطع إلى زمن عبدالملك بن مروان ثم استمر إرسالها إلى خلافة أبي جعفر أو قبيلها.

ولما كان للجار من أهمية كبرى في حياة المسلمين بالمدينة النبوية ولّى عمر بن الخطاب رضي الله عنه إمارته وإدارة شؤون الحياة فيه عمرو بن سعد بن نوفل فنُسب إليه واشتهر بذلك حتى قيل له: سعد الجاري.

وقد ذكر الدكتور صالح العلي في بحث له بعنوان «ملكيات الأرض في الحجاز في القرن الأول» منشورٍ في مجلة العرب في الجزء الحادي عشر من السنة الثالثة جمادى الأولى عام 1389هـ، ص 968 أن الدولة آنذاك كانت تستورد القمح من مصر وتضعه في ميناء الجار لتوزعه على المسَجَّلين في ديوان العطاء.

وقد كانت الحركة التجارية في هذا الميناء العريق كبيرة جداً، وكذلك كانت مكاسبها تبلغ الأرباح فيها مائة في المائة، فقد ابتاع حكيم بن حزام رضي الله عنه من صكوك الجار هذه بمائة ألف درهم وربح عليها مائة ألف كذلك[6] مما يدل على أن القوة الشرائية، والحركة التجارية في هذا الميناء كانت تفوق

الوصف، وتسبق التوقع.

وقد شرُف ميناء الجار هذا - أيضاً بزيارة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه له، ومن كان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك لمّا حوّل عثمان بن عفان رضي الله عنه ميناء مكة بطلب من أهلها من الشعيبة إلى جدة سنة 26هـ.

ودخل عثمان بن عفان رضي الله عنه بحر جدة يوم افتتاحه لها ميناءً لمكة المكرمة فاغتسل فيه، وقال: إنه مبارك، وقال لمن معه: ادخلوا ولا يدخله أحد إلا بمئزر.

ومن ثَمَّ ارتحل إلى المدينة المنورة من طريق عسفان، ومنها إلى الجار ميناء المدينة المنورة فأقام به رضي الله عنه يوماً، وليلة ، ثم انصرف إلى المدينة[7].

وكأني بأمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه بذهابه هذا إلى الجار بعد تحويله ميناء مكة من الشعيبة إلى جدة وإقامته في الجار يوماً وليلة يؤكد الإلتزام بدوام إبقاء الجار ميناءً دائماً للمدينة المنورة، وإلا لما خصه هو ومن معه من أعيان الصحابة رضي الله عنهم بهذه الزيارة الكريمة إثْر تحويله ميناء مكة من الشعيبة إلى جدة وافتتاحه له بنفسه رضي الله عنه.

وكان وصول المؤن والطعام إلى الجار يرخِصُ السعر في المدينة، ويوسِّع على أهلها ، ولولا أن تَضيقُوا بطُول حديثي هذا ذرعاً لأنبأتكم بخبرٍ في هذا الشأن يَشرح الصدور ويزيد

المؤمنين ثقة بالله فما رأيكم في سماعه؟

مرحباً وإليكم ما تريدون ، قال الزبير بن بكار في كتابه «الموفَّقيات»[8]: «حدثنا أحمد بن سعيد، قال: حدثني الزبير قال: حَدثني محمد بن الحسن عن ابن أبي فديك قال: أجدبت المدينة ، واختل أهلها ، وساءت حالهم، وتكشَّفَ قوم مستورون، وخرج أهل المدينة يدعون ربهم، فمررت بسوق الطعام وما فيها حبة حنطة، ولا شعير، وإذا أبو نصر جالس منكِّس الرأس فقلت له: يا أبا نصر ما ترى فيه أهل حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

قال: بلى.

قلت: أفلا تدعو الله لعل الله يفرِّج ما هم فيه؟

قال: بلى.

وحوَّل وجهه إلى القبلة، وقال لي: اجلس عن يميني. فجلست.

قال: فانكبَّ فعفَّر وجهه في التراب، ثم رفع رأسه فقال: اللهم فارج الهمِّ، وكاشف الغم، مجيب دعوة المضطرين، رحمان الدنيا والآخرة، ورحيمهما ، صلِّ على محمد، وآل محمد، وفرِّج ما أصبح فيه أهل حرم نبيك صلى الله عليه وسلم، ثم غُلِبَ فذهب، وقمت من عنده. قال: فوالله ما خرجت من السوق حتى رأيت الشمس قد تغطَّت، فرفعت رأسي، فإذا رِجْلُ جراد[9] أرى سوادها في الهَوِي[10]، فمازلن يسفُلن، وأنا واقف أنظر حتى امتلأت المدينة ، فاستغنى كل قوم بما في دارهم من جراد

فحشوا الأجواف قال: فطبخ الناس وملّحوا، وقلى من قدر على الزيت وملأ الناس الحباب والجرار، والقواسر وألقوه في جانب بيوتهم.

ثم نهض بعد ثالثة فانتشر في أعراض المدينة ولم يخرج عنها إلى غيرها.

ثم ما مرّت بنا ثلاث حتى جاءنا عشر سفائن دخلت الجار فإذا هي قد دخلت في الوقت الذي دعا فيه أبو نصر فرجع السعر إلى أرخص ما كان، ورجعت حال الناس إلى أحسن ما كانت. قال: فأتيت أبا نصر وهو في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا أبا نصر أما ترى إلى بركة دعائك؟ فقال: لا إله إلا الله، هذه رحمة الله التي وسعت كل شيء».

أقول: هذا وغيره مما لو حدثتكم به عن الجار لعلمتم أنه قد كان له أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية، والاجتماعية في المدينة المنورة وما حولها من مدن وقرى في منطقة الحجاز خاصة والجزيرة العربية بعامة.

الجار مرفأ قريب من المدينة المنورة، والعودة إليه ببعث الحياة فيه بتشغيله أو تشغيل مدخله «البريكة» وتأهيله لاستقبال السفن التجارية ورسوِّها فيه يعيد إليه الحياة من جديد ويوسِّع الموانئ التجارية في هذه البلاد الطيبة، وينشِّط حركتها، ويخفِّف كثيراً من الضغط السكاني والتجاري بل والبيئي الواقع على ميناءي جدة وينبع الغاصين بالعمل والحركة والازدحام بل يحيي هذه المنطقة الساحلية ويحضِّرها،

بل يعين الدولة السنية حفظها الله على الإستفادة مما هيأه الله لها من مرافئ ذات تاريخ بحري عريق ويختصر تسعين كيلومتراً من طريق المدينة إلى ينبع، ومائتين وخمسة وخمسين كيلومتراً من جدة إلى المدينة المنورة، فهل آن لنا أن نفكر في إحياء هذا الميناء العريق؟

لقد آن لنا أن نعمل جاهدين على توسعة خط وادي الصفراء إلى المدينة الذي يربط بين مدينة ينبع الصناعية ذات الثقل الصناعي الكبير، والحركة التجارية العظيمة في هذه البلاد الطيبة المباركة خاصة وأن مثل هذا الأمر مهيأ تنفيذه وإنجازه، فقد قامت دولتنا الحبيبة فيما علمت، بنزع ملكيات الأراضي الواقعة على جانبي هذا الطريق من وادي الصفراء إلى المدينة المنورة بعرض أربعين متراً، ودفعت للمواطنين تعويضاتهم المالية منذ أمدٍ بعيد، ولا يبقى على مدِّ هذا الخط إلا البدءُ في التنفيذ. إني وجميع المواطنين والزوار من جميع البلدان لنرجو من مقامي وزارة المواصلات والمؤسسة العامة للموانئ تنفيذ هذين المشروعين العظيمين أجرى الله على يدي كل منهما ما يخصه من هذا ليكتب أجره في صحف العاملين المخلصين.

الجار في التاريخ والمعالم

لقد كان هذا المكان المقفر اليوم الذي يراه الناس يباباً رمالاً متحركة تذروها الرياح، وتعصف بها في كل اتجاه

وصوب كان مدينة كبيرة عامرة بالحركة والعمل والصناعة والتجارة.

وقد ذكر عرام السلمي المتوفي عام 275هـ أنه كان ميناء ترفأ إليه السفن من الحبشة ومصر والبحرين وغيرها من البلدان المختلفة.

ذكر ذلك في كتابه «أسماء جبال تهامة وسكانها وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه».

وعن عرام أخذ من جاء بعده من أصحاب المعالم الأثرية وصْف الجار، وإن كان خبر الجار ميناء للمدينة النبوية ثابتاً معلوماً قبل عرام هذا، إذ قد ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى في قصة عودة المهاجرين من الحبشة في السفينتين اللتين أشرت إلى خبرهما آنفاً أنهم رسوا بها في الجار.

ووصف الجار أيضاً المقدسي المتوفي 390هـ على ما رجحه أغناطيوس في كتابه «تاريخ الأدب الجغرافي العربي»[11] وصفه في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» فقال: «الجار على ساحل البحر، محصنة بثلاثة حيطان، والرُّبع البحري مفوّه، بها دور شاهقة، وسوق عامر، خزانة المدينة ومدنها»[12].

وذكر أغناطيوس كراتشْكوفِسْكِي في كتابه «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الذي ترجمه إلى العربية صلاح عثمان هاشم في طبعته الثانية 1408هـ أن ناصر خسرو الرحالة المولود

ببلخ عام 394هـ والمتوفي حوالي عام 481هـ قد امتدت إقامته بمصر لعدة أعوام أدَّى خلالها فريضة الحج ثلاث مرات كانت أولاها عام 439هـ وكانت كلها عن طريق البحر من القُلْزُم إلى مرفأ «الجار» ومنها إلى المدينة ثم إلى مكة.

وقد ذكر ناصر خسرو نفسه في كتابه «سفر نامه» ترجمة الدكتور يحيى الخشاب صـ 110 أولى رحلاته الثلاث تلك فقال: «وكان السلطان - يقصد سلطان مصر في عهده - يرسل الكسوة للكعبة كالمعتاد، لأنه يرسلها مرتين كل سنة، فلما سافرت الكسوة مع وفد السلطان عن طريق القلزم سافرت معهم فخرجت من مصر أول ذي القعدة - يريد عام 439هـ - وبلغت القلزم في الثامن منه.

ومن هناك أقلعت السفينة، فبلغنا بعد خمسة عشر يوماً مدينة تسمى الجار في الثاني والعشرين من ذي القعدة وقمنا من هنالك فبلغنا مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أربعة أيام «فوصف ناصر خسرو الجار في كلامه هذا بأنها مدينة مما يدل على كبرها وعظمها يومذاك».

ووصف البكري المتوفي سنة 487هـ الجار في كتابه معجم ما استعجم «بأنها ساحل المدينة على شاطىء البحر فيما يوازي المدينة نصفها على الساحل ونصفها في جزيرة وبحذائها قرية في جزيرة تكون ميلاً في ميل لا يُعْبر إليها إلا في السفن يقال لها قَرَاف ترفأ إليها السفن من الحبشة خاصة»[13].

ومثل هذا قال الحموي في معجم البلدان أيضاً وبعد أن

حدَّد صاحب الروض المعطار في خبر الأقطار محمد بن عبدالمنعم الحميري المتوفي أواخر القرن التاسع الهجري الذي حققه الدكتور إحسان عباس، أحسن الله إليه في الدنيا والآخرة لقاء ما خدم التراث الإسلامي والفكر العلمي بتآليفه وتحقيقاته النافعة - موقع الجار قال الحميري: «ومدينة الجار مدينة مسورة وهي ساحل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم، وهي حسنة البناء جداً، والبحر يضرب سورها، ولها أسواق ومسجد جامع، ولها أحساء خارج المدينة يسقون منها، ولها مواجل لماء المطر، ومنها يصْعد من أراد مدينة النبي صلى الله عليه وسلم.

ويخرج أهلها كل يوم إذا فتح باب مدينتها الشرقي إلى باب منحى هناك يسمى باب النبي صلى الله عليه وسلم، فيستقبلون بوجوههم المدينة شرقاً، ويسلِّمون ويدعون وينصرفون لابد لهم من ذلك»[14].

ولم تبعد دائرة المعارف الإسلامية في وصفها وتحديدها لمدينة الجار عما قاله كل من البكري والحموي في وصفها وتحديدها ثم قالت: «وكانت الجار مستودعاً هاماً للتجارة مع مصر، والحبشة، والهند، والصين».

وقالت: وقد أخملتها ينبع على الأيام قبل نهاية القرون الوسطى، وظل الرحالون يذكرون اسمها حتى عام 1800م على أقل تقدير.

والظاهر أنه قد حلَّت محلها في العصر الحديث بليدة

(بريكة). وجلِيٌّ أنها - أي البريكة - تشير إلى خليج الجار، بل قالت الموسوعة: «والبريكة هذه اسم جونْ الجار» أي: خَوْر الجار.

وهذا ما سأوضحه وأشرحه لكم إن شاء الله بعيد قليل على لوحة عرض الصور الضوئية حين أعرض عليكم صور موقع الجار وما يتعلق به من لقطات وصور توضيحية وتوثيقية، وإن كان ميناء الجار هذا قد دُفِنَ بغير مشيِّعين ولم يؤبِّنْه أحد من المؤرخين كما قال الأخ الأستاذ عبدالله الفيصل الرحيلي.

وقد أشبع شيخ الجزيرة العربية الشيخ حمد الجاسر من المحدثين جزاه الله خيراً الكلام عن الجار في كتابه القيم «في شمال غرب الجزيرة» في رحلته التي قام بها إلى موقع الجار عام 1390هـ فنقل في كتابه هذا ما وجده من ذكرٍ للجار في كتب المتقدمين ولو كان الكلام مكرراً كما قال فأجاد وأفاد - وإن لم يستوعب - وقد كان أميناً فيما نقل صادقاً فيما قال، حسن التدوين لمشاهداته، مستقيم الاستنتاج والتقرير، دقيق الوصف والتحديد، محباً لإحياء الأماكن التاريخية ونشر ذكرها ينبئ عن إخلاصه في ذلك ما دوَّنه في رحلاته ومشاهداته من أخبار، وأوصاف مستوفاة.

وقد ذكر في كتابه هذا ترجمةً لتقرير كانت قد نشرته صحيفة سويسرية باللغة الفرنسية لرحلة قامت بها الصحفية السويسرية الآنسة هيلن كايزر إلى ميناء الجار عام 1964م.

هكذا ذكر تاريخه بالميلادي مع مجموعة من أعضاء السلك السياسي من جدة تحت إشراف الأستاذ عباس سندي من وزارة الإعلام إلا أن شيخ الجزيرة أمد الله في عمره لم يذكر اسم الصحيفة ولا عددها ولا تاريخ صدورها.

وقد قام - أيضاً - الصحفي الألمعي والباحث الأثري، والأديب العبقري الأستاذ عبدالقدوس الأنصاري رحمه الله - نسأل الله أن ينسأ في أثره ويبقي على مر الزمان ذكره - برحلتين خاصتين إلى الجار قام بهما عام 1391هـ من جدة إلى أطلال مدينة الجار هذه التي أحدثكم عنها الآن.

وقد عُني رحمة الله في رحلتيه ذينك كما قال، بتدوين مشاهداته وانطباعاته وتخيلاته وملاحظاته أثناء سفره إليها وعودته منها. وقد نشر تفاصيل هاتين الرحلتين في عدد خاص من مجلته الأدبية الراقية " المنهل " الجزء الخامس جمادى الأولى 1391هـ .

وقد جمع رحمه الله في تدوينه لما رآه من معلومات بين التوثيق التاريخي، ووفاء الوصف الواقعي لحال مدينة الجار في وقت زيارتيه لها وما كان يتمناه لها من إحياء جديد في أسلوب أدبي رائع مستقيم الفكرة، عميق المعنى، واضح العبارة.

وفي أوائل ذي الحجة عام 1396هـ قام زميلنا في الدراسة وصديقنا الكريم مَعْلمي الجزيرة العربية الأستاذ عاتق بن غيث البلادي برحلة إلى الجَار ووقف على آثارها ووصف موقعها

ونشر له مخططاً في كتابه القيم «على طريق الهجرة»[15]، الذي ذكر فيه أن شركة المنهل العالمية ومديرها العميد المتقاعد طاهر مختار. رسمت ذلك الكروكي المنشور في كتابه الآنف الذكر رسمته على خليج الجار لتقيم لها ميناء هنالك وتسميه ميناء علي فأوجست من ذلك الخبر خيفة غير أنني اطمأننت على سلامة الموقع وخلوه من التعدي عليه حين زرت الجار في زياراتي الثلاث هذا العام 1417هـ.

وقد كتب عن ميناء الجار أيضاً فيما علمت سعادة الأستاذ الأديب عبدالكريم محمود الخطيب في مجلة الدارة العدد الرابع - السنة التاسعة رجب عام 1404هـ بحثاً بعنوان «الجار ميناء المدينة القديم». كما كتب عنه أيضاً الأخ الدكتور ضيف الله بن يحيى الزهراني بحثاً بعنوان «الجار ميناءً ومدينة» ولم أره منشوراً.

والذي يظهر لي مما اكتشفه الباحثون والرحالة إلى مدينة الجار هذه مما وجدوه فيها من آثار ومبانٍ وقطع زجاجية وفخارية وغيرها أنها كانت مدينة كبيرة تعج بالحياة والحركة الاقتصادية والحضرية بل والصناعية حيث وجدوا كثيراً من بقايا الفخار والزجاج بأنواع وألوان مختلفة: منها المنقوش ومنها المنفوخ ومنها ما هو معجون بمواد ملوّنة، أو معادن ثمينة بالإضافة إلى قطعٍ وكسر من القوارير والكؤوس وأدوات الزينة وجدوها مبعثرة آن ذلك على وجه الأرض مما جعلهم يعتقدون أن تلك الموجودات وتلك المسارات التي وصفوها

كانت بقايا مصانع للزجاج الفاخر كانت قائمة في هذه المدينة التي لم يعد لها اليوم وجود يذكر، ولا معالم تشي بشيء، مما كانت عليه من تقدم وتحضر.

وقد ذكر المؤرخون لمدينة الجار والواصفون لموقعها ومعالمها والمترجمون لعلماء الحديث جمعاً من المحدثين الذين كانوا ينسبون لمدينة الجار هذه[16] أو الذين كانوا يعملون بالتجارة فيها، فمن الصحابة الذين نسبوا إلى الجار عبدالله بن سويد الأنصاري الحارثي أخو بني حارثة.

ومن المحدثين:

1 - عمرو بن سعد الجاري مولى عمر بن الخطاب.

2 - عبدالرحمن بن سعد الجاري.

3 - عبدالله بن سعد الجاري.

4 - يحيى بن محمد الجاري.

5 - عمر بن راشد الجاري روى عن ابن أبي ذئب.

6 - يحيى بن أحمد المديني الجاري من موالي الدؤل فارسي الأصل كان يتجر بالجار زماناً فنسب إليها.

7 - عيسى بن عبدالرحمن الجاري .

8 - عبدالملك بن الحسن الجاري الأحول مولى مروان بن عبدالحكم وغيرهم.

أما أنا فقد قمت بثلاث رحلات إلى موقع ميناء الجار هذا، كانت أولاها ضحى يوم الخميس 1417/1/12هـ.

وكانت رحلة سريعة لم يزد وقت مكوثنا على أرض الجار وشاطئه الجميل أكثر من ساعة واحدة. وكان بصحبة ركبنا وقيادة جمعنا وأمير رحلتنا تلك معالي الدكتور محمد عبده يماني، جعل الله اليمن والتوفيق والسداد والحفظ والرعاية الإلهية فأله، وسِرْباله وأدخلنا وإياكم جميعاً فيما نتمنى له، وذلك بعد أن حضر معاليه الحفل الختامي لأنشطة مدارس منطقة بدر الذي عُقد تحت رعاية سعادة مدير تعليم منطقة المدينة المنورة في فناء مدرسة المثنى بن حارثة الابتدائية ومدرسة ذات الصواري المتوسطة الواسع الجميل بمدينة بدر بعد عصر يوم الأربعاء 1417/1/12هـ وقُدمت فيه وفي المساء من تلك الليلة فقرات وتمثيليات كانت في غاية الجودة والإمتاع والإتقان، كم كنا نتمنى أن لو عرضها التليفزيون على مشاهديه لكان له بها، كسباً، ولمعديها ومؤديها شكراً وذكراً ولمشاهديه إمتاعاً وفائدة، وكان معنا في رحلتنا تلك وجيه وجهاء مكة وعين أعيانها السيد أمين عقيل عطاس وجمع من الفضلاء لا تحضرني الآن أسماؤهم.

أقول: وبعد أن بتنا ليلتنا تلك في بدر وعند أهلها الكرام توجهنا ضحى ذلك اليوم إلى موقع مدينة الجار على ساحل البحر وقد صحبنا في رحلتنا من بدر إلى الجار أعيان من أهالي بدر ووجهائه على رأسهم سعادة محافظ منطقة بدر بالنيابة الشريف مبارك بن حمود آل نامي الذي أضفى على رحلتنا تلك كثيراً من الحيوية وأجاب عما سألناه عنه مما يتعلق بالجار مدينة وميناء.

وهنالك على أرض الجار ألقيْت على مسامع صحبنا في هذه الرحلة شذرة عن الجار في سالف عهده هي أصل محاضرتي لكم هذه الليلة البهيجة برؤياكم بيد أنها ليست هي هي، بل نمت فكراً برؤياكم واتسعت مادة علمية لإفادتكم بما للجار من ذكر في التاريخ والأدب والفكر والحضارة .

وأما رحلتي الثانية إلى ميناء الجار هذا فكانت في ضحوة يوم السبت 1417/2/13هـ أتيت إليها من مكة قبل ذلك بيومين أمضيت أحدهما في طيبة الطيبة والآخر منهما في وادي الصفراء، وكان غرضي من هذه الرحلة الإطلاع على مدينة الجار هذه ورؤية مينائها وتدوين ما يظهر لي من معلومات عن آثاره ، وتصوير بعض معالمها للمشاركة به في إظهار شيء مما تزخر به بلادنا الحبيبة من ثراء أثري اهتم أولو الأمر فينا برعايته والمحافظة عليه ورصد الأموال الطائلة له رجاء أن يبقى لهذه البلاد الطيبة تاريخها وآثارها بجميع أنواعها وأشكالها وألوانها قبل أن تتخطف الأيدي البقية الباقية منها وتصرف الأنظار والأفكار عنها.

وكان أن قصدْت سعادة محافظ منطقة بدر بالنيابة وشرحت له هدفي، فبعث معي أحد موظفي إمارة بدر إلى إمارة الرايس لتسهيل وصولي إلى موقع الجار وكان ما أردت فتجولت ومن معي من موظفي الإمارتين ومن كان بصحبتي في رحلتي هذه، ووقفنا على أكوام وركام معالم المدينة المطمورة تحت الرمال ولم يظهر لنا شيء مما كان قد اطلع عليه من سبقنا من الباحثين إلى زيارة ذلك الموقع سوى رصيف

الميناء الذي لايزال ظاهراً بعضه في ماء البحر وبعضه ملاصق له متصل به، وبسور مدينة الجار تضربه أمواج البحر إذا حركته الرياح على ضحالة فيه.

وقد شاهدنا - أيضاً - موقع حفريات في منتصف تلك الأنقاض المطمورة يظهر مما ظهر لنا من جدرانها المملوءة فيما بينهما بالسواد الشديد والكتل المتفحمة أنها إما موقع أفران، وإما مخزن فحم كبير لبعض تلك الأفران التي كانوا يديرون فيها أعمالاً لهم.

وأما سائر المدينة فلا يظهر منها سوى أربعة أكوام مستطيلة مرتفعة عما حولها من أرض الجار تمتد من الشرق إلى الغرب حتى تصل إلى ماء البحر أو قريباً منه.

ويفصل بين كل كوم مستطيل من هذه الأركام الأربعة والكوم الآخر المجاور له منخفض طويل واسع يمتد من الشرق إلى الغرب بامتداد هذه الأكوام تشبه أن تكون تلك المنخفضات شوارع وأسواقاً تفصل بين تلك المباني المقامة على امتداد رأسي طويل لا عوج في شيء منها ، مفتوحة من الشرق والغرب ليسهل - فيما يظهر لي - مرور السيول منها دون أن تؤثر على المباني والقاطنين فيها.

وهذا يدل على وعي هندسي راقٍ للمباني والشوارع يحفظها من التعرض للغرق وضرب السيول وتهديمها كما هو حاصل هذه الأيام في رابغ وغيرها من القرى التي لا يحسب في بنائها وتخطيطها حساب لمخاطر السيول والأمطار.

والسائر على أنقاض وركام هذه المدينة المدفونة بالرمال تماماً لا يرى لها أثراً بارزاً ينبئ عما كانت توصف به من كثرة العمران وطول البنيان مما يدل على أن آثارها قد تخطَّفتها الأيدي، وعبث بها الزمان، وأخنى عليها الذي أخنى على لبد.

أما الميناء فقد طمرته الرمال، وملأته فأصبح الماشي على رجليه يستطيع في حالة الجزر أن يخوض ماءه بسهولة ويصل إلى الجزيرة المحاذية للميناء من الناحية الغربية جزارة قراف دون عناء ولا خوف كما يفعل ذلك صيادو الطيور والصقور في وقت الصيد في هذا الزمان.

أما رحلتي الثالثة إلى ميناء الجار هذا فقد قمت بها وخرجت إليها من مكة المكرمة أيضاً قبل فجر يوم الخميس 1417/6/26هـ، ورافقني فيها الأخوة الكرام الدكتور عبدالله صالح شاووش شيخ الفيزياء، بجامعة أم القرى والدكتور معراج مرزا العالم الجغرافي بهذه الجامعة أيضاً والدكتور الشريف نايف بن حامد بن همام زين، قسم التربية الإسلامية والمقارنة بهذه الجامعة وقد صحبنا فيها أيضاً من بدر إلى الجار الشريف المفضال محمد بن محفوظ آل نامي، مدير مدرسة المثنى بن حاثة الابتدائية ومتوسطة ذات الصواري وأحد أعيان ووجهاء مدينة بدر وأعلامها النابهين إذ هو الذي هيأ لنا من بدر إلى الجار أمور هذه الرحلة الثالثة.

وقد سعدنا في هذه الرحلة بجولة بحرية في ميناء الجار هذا والخَوْر المؤدي إليه من مدخل مدينة البريكة الواقع بين

البريكة جنوباً وجزيرة قراف شمالاً التي اقتربنا من شاطئها الشرقي والجنوبي كما لو كنا ندخل ميناء الجار إبَّان حياته المرفئية في عصر قيامه وازدهاره ميناء للمدينة النبوية ، ورأينا عن كثب جزيرة قراف هذه التي ظن بعض الباحثين في موقع الجار وتدوين أخباره أنها قد ابتلعها البحر وزالت ولم يبق منها - كما قال - سوى بعض الصخور البحرية التي تحدد مكان الجزيرة.

والواقع أن هذه الجزيرة لاتزال موجودة في وسط ماء البحر منتصبة للناظرين وإن تآكلت أطرافها بسبب ما ذكروا ، عليها بعض الشجيرات والنباتات البرية وهي تمتد من الشمال إلى الجنوب طولاً ما يقارب خمسمائة متر تقديراً بالنظر لأذرعٍ ومن الشرق إلى الغرب عرضاً بما يقدر في المتوسط 100 متر تقريباً قد تزيد عرضاً في بعض أجزائها وقد تنقص عن ذلك في بعضها الآخر.

ولعل الذين قالوا إنها قد زالت بأثر عوامل النَّحات والتعرية قد نظروا إليها من أرض مدينة الجار المواجهة لها من ناحية الشرق في وقت الجزر ، فإنها في هذه الحال ينحسر الماء الواقع بينها وبين الجار وخاصة من الناحية الشرقية الشمالية منه ، فتظهر الجزيرة بسبب ضحالة الماء المنحسر كما لو كانت متصلة بالبر من أرض الجار كما سترون ذلك فيما سأعرض عليكم بعيد هذا من صور توثيقية تؤيد ما أقول وتثبته.

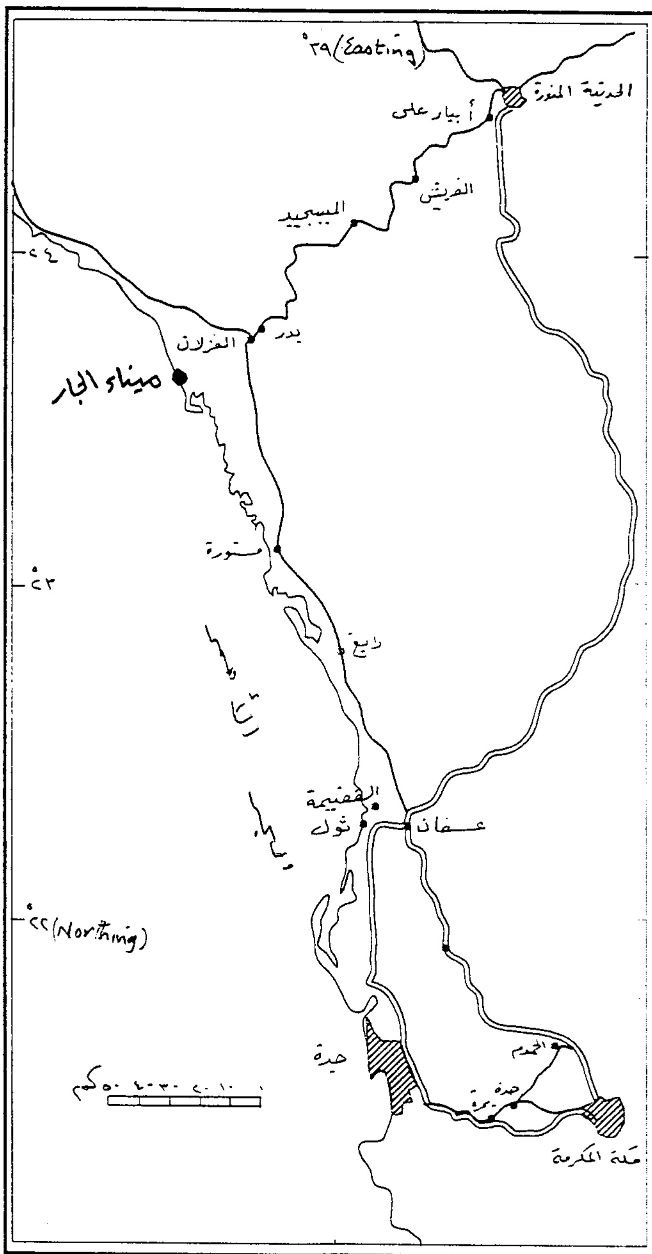
والذي نأمله ونرجوه أن تبعث الحياة والحركة في هذا

الميناء التاريخي العريق، وأن يعاد إليه النشاط ليصطف مع إخوان له من الموانئ السعودية عامرات في هذا العهد الكريم الزاهر الذي يحرص على إيصال الخير إلى الأمة، ويسعى حثيثاً إلى إقامة المدن وإنشاء الموانئ، وإخضار الأرض بناء للوطن وإسعاداً للمواطن.

وإني لأرجو الله مخلصاً أن يتم هذا على يدي صاحب السمو الملكي الأمير مقرن بن عبدالعزيز آل سعود أمير منطقة المدينة المنوة وبمساعيه الخيرة الحميدة لما عرف عنه من عناية كبيرة، ورعاية أكيدة بكل ما فيه صلاح وإصلاح الرعية.

وإنها لمفخرة كبرى، ومأثرة عظمى تضاف إلى تاريخ سموه الكريم، بل إن تاريخ هذه الدولة الكريمة يسر الله على يديه ويديها الخير ونفع به وبإخوانه الكرام البلاد والعباد والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

وهنا تُعرض الصور التوثيقية على لوحة العرض بالنادي.



٣٩°(Easting)
المدينة المنورة
أبيار علي
الفريش
المسيجيد
بدر
الغزلان
ميناء الجار
مستورة
٢٤
٢٣
٢٢(Northing)
رابغ
القضيمة
ثول
عسفان
الجموم
جدة
جدة
مكة المكرمة
٥٠كم

وننتقل الآن بكم إخواني الكرام، وسامعيَّ الأعزاء إلى الشطر الثاني من موضوع هذه المحاضرة شاكراً لكم حسن استماعكم لي، وصبركم عليّ وهو أن الجار - هذا المرفأ المدني العريق الذي ألممتم هذه الليلة بخبره، ورأيتم بأم أعينكم صوره حتى لكأنكم على أرضه درجتم وفي بحره مخرتم - موطن الحب العذري.

وهذا جانب فكري يمكن أن يُلحظ بوضوح فيما ورد من أخبار بعض الشعراء الذين وفدوا على الجار وقد تعلقت قلوبهم بمحبوبات لهم أضناهم الشوق إليهن، وبرَّح بهم الهيام والوجد إلى لقائهن، فرأوا الجار الذي وردوه موئل عشق وعشاق للجمال وطالبيه، وتعلق بالمعشوقات اللائي تهب صبا ديارهن على الجار هذه فتبعث فيها صفاء السماء، وترفع عن أجوائها لزوجة البحر، وضيقه حين تكشف عن قتامه ، ونداوته، ويأتيهن في ديارهن نسيم بحر الجار فيذكِّرهن بما في هذا الميناء من وسائل الحضارة وأسباب المدنية وتنعمها.

بل إن من المعشوقات من كان يفر بها ذووها إلى الجار وما حوله من ديار لتكون في منأى عن وقوع نظرات المتيم بها عليها ، وفي نجوة من حرارة أنفاسه، وسماع زفراته، وغوي كلماته.

وما ذلك في ما أظن إلا لما كان في مدينة الجار هذه من تحضر، وتمدن، ورغد عيش صبغ الأجسام باللدانة والنضارة، ورواء القوام، وأسالة الخدود ورشاقة القدود، فتعلقت تلك القلوب المترفة بذلك الجمال الآسر، والرواء الأخاذ.

وتاقت تلك القلوب والأفئدة العاشقة في ولع متأجج إلى أن تنال رغبتها ممن أثار لوعتها ، وحالت دون ذلك الحوائل، ومنعها من كل ذلك ما كان في سجيتها من طهر وعفاف عن أن تُدنس ذلك الحب العارم بمسالك الغي والإنحراف.

وإن الجار كان موطناً لما ذكرت من ذلك الحب العذري لما كان يزدهي به ذلك الخبت المطل عليه، والقريب منه من صفاء، ونقاء، وسعة، وانطلاق يبعث في قلوب القاطنين في تلك الديار رقة الإحساس بالجمال، ولطافة الشعور به، وسرعة التأثر بخوالج الحب المنبعثة من سهام العيون، وتلاقي القلوب، وتخاطب العواطف وتوافق كوامن الرغبات، وسحر الكلمات، فكان ذلك الحب العذري الضارب أطنابه في ذلك المكان من ديار الحجاز نتيجة لذلك كله، أو له ولما كان باعثاً له مما لم تُمكِّنْ اليوم من الوقوع عليه، والوصول إلى استشفافه مما بين أيدينا من نصوص الأشعار التي تشي بما كان يعتمل في قلوب أولئك العشاق العذريين وما ورد عنهم من قصص وأخبار فيما وصلنا في دواوين الأدب، وتلك الأسفار التي نقلت إلينا أخبار تقلباتهم على هذه الأرض، وأنباء مجالسهم في أنديتهم ودخولهم على الأمراء والخلفاء الذين كانوا يتابعون أخبار الأدباء والشعراء ويستملحون أنباءهم بل ويحفظون أشعارهم استحساناً لها وتأثراً بما تحمله من عواطف ومشاعر وخلجات إنسانية يشترك فيها الجميع قبل أن يروا أشخاص أولئك الشعراء ويسمعوا منهم أشعارهم، فيجزلون لهم المنح السنية والأعطيات الوافرة.

ونبدأ بالإلماح إلى ذكر قصة من فر بها ذووها إلى مدينة الجار، أو إلى قريب منها نزوعاً بها عن المتيم بها، ثم نزلوا بها الجار، فقد ذكر وهب بن منبه[17] في كتابه «التيجان في ملوك حمير» أن مهليل بن عامر الذي كان يسكن مكة خرج بابنته مي بطلب منها إلى أخوالها من قبيلة بلي الذين كانوا ينزلون بأمج الضال[18] هرباً بها من ابن عمها عمرو بن مضاض الجرهمي ملك مكة الذي أحبها وأحبته، ثم رأت، بل أقول: خُيِّل إليها أنه قد أحب غيرها، فقالت لأبيها: «يا أبت إن مضاضاً ابن عمي دعا قلبي فأجابه ، فلما أجابه قذف الهوى خلف النَّوى»[19]. فخرج بها أبوها خفاءً إلى أخوالها في تلك الديار . فلما افتقدها مضاض ابن عمها ترك ملكه بمكة وخرج هائماً على وجهه في فجاج الأودية وسهولها ، وجبال الأرض ووهادها يبحث عنها، وخرج معه خليلان له من بني عمه يعذلانه، ويقولان له: «يا مضاض خلت تاج الملك بطلب الهوى»؟ وهو يقول لهما: «غلب الهلع التجلُّد، والجزعُ الصبر، والهوى حاكم، والقلب محكوم».

ثم لقيها في الجار؛ وقد أضناه فرط الصبابة، وأنحله العزوف عن الطعام ، وقعد به الضعف والهزال فتعرض لها مستعطفاً، وألقى بنفسه بين يديها مسترحماً ومستجيراً بها منها، وقال لها شعراً يستعطفها به فلم تعره أذناً ولم تسمع له استعطافاً، ولم تقبل منه عذراً ومنه قوله لها:

علام قبستِ النار يا أم غالبِ   بنارِ قُبَيْسٍ حين هاجتك ناره

على كبد حرّى وأنت عليمة ... بِغَيْبِ رفيقٍ لا يبين ضِماره[20]

سألتك بالرحمن لا تجمعي هوى ... عليه وهجرانا وحبك جاره

فإن لم يكن وصل فلفظ مكانه ... إليه وإلا موطن الموت داره

خليلي هذا موطن الموت فاندبا ... مضاض بن عمرو حين شط مزاره

سلا صاحب الخيمات عن قبر هالك ... لدى دوحة الزيتون سُرّت صُواره[21]

وفيها يقول لها:

فياليت شعري عنك يا مي ما الذي ... أرَدْتِ بمأسور طويلٌ إسارهُ

وفيها يقول أيضاً:

صريعُ هوى نائي المحلّةِ نازح ... سجا بعد إشراق الصباح نهاره

ثم يقول:

عفيفٌ عن الفحشاء في كل حالة ... إذا ما أبيح اللهو يوماً إزاره

فيا شجر الزيتون وبلاك فاندبا ... على هالك ثوبُ الضريح شعاره

قال ابن الكلبي: لقي مضاض بن عمرو الجرهمي مية بنت مهليل بالساحل فقال لها:

أعيذك بالرحمن أن تجمعي هوى ... عليه وهجراناً وحبك جاره

وإنما أوردت هذا الخبر لكم ليظهر لنا قِدمُ هذا الميناء ووغوله في التاريخ والزمان الأول، فإن مضاض بن عمرو الجرهمي هذا هو مَلِكُ مكة في زمانه، وهو جد نابت بن

اسماعيل بن إبراهيم الخليل عليه السلام لأمه أي أبو أمه[22].
وهذا يدل على أن ميناء الجار ميناء قديم منذ عهد إبراهيم عليه السلام ، بل قد يكون أقدم من ذلك الزمان.

وهو يدل - أيضاً - على ما كان للجار منذ عهود موغلة في التاريخ القديم من منزلة تمدنية كبيرة يقصده الناس على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية إما للإمتياز منه والتسوُّق فيه، وإما لأمور أخرى يريدونها فيه.

وممن هاج عشقه العذري بأرض الجار هذه فَأَتْهَمَ خبره وأنجد، وشرَّق وغرَّب، وعمَّ الأوطان، وشُغل الناس عامة، وخاصة بخبره، وخبر معشوقته حتى دخلت أخبارهما قصور الخلفاء، وبيوت الأمراء، ومنازل العلماء، ومجالسهم جميعاً كثيِّرُ عزة[23]، وهو كثير بن عبدالرحمن الخزاعي المولود عام 23هـ في قرية كُليَّة المجاورة لقرية خليص هذه الأيام المتوفى، سنة 105هـ وقد ارتبط اسمه باسمها، بل نُسب إليها وعُرف بها.

وكان أول عشقه لها أنه خرج مع غلام له من منزله بغنم له يسوقها معه جلباً إلى الجار موضوع حديثنا هذه الليلة ليبيعها فيه، فلما كان بذلك الخبت الذي حدثناكم عنه آنفاً، أصابه ما أصابه من الظمأ فأخذ يبحث عن أحد يدله على الماء، أو يرشده إلى موضعه، فرأى نسوة من بني ضمرة من قبيلة بني غفار، وكانت هذه ديارهم، فوقف قريباً منهن، وسألهن عن الماء، أين هو من مكانه الذي كان فيه معهن؟

فتضاحكن قليلاً ، وقلن جميعهن لعزة، وكانت أصغرهن سناً فتاةً كاعباً: أرشديه إلى الماء. فتمنّعت عزة كثيراً عن ذلك، وأبت أن تكون له إلى الماء دليلاً.

بيد أنهن ألححن عليها ، وكلفنها بذلك من أمرها عسراً. ولم تجد عزة بعد الإباء والتمنع بُدّاً من إرشاده إلى مبتغاه، إعلامه بمتمناه، وعادت إليهن مسرعة ولم تعلم أنه في هذه الهنيهة التي أرشدته فيها إلى الماء قد شغف حباً وشُغل بها فكراً، وتعلّق بذاتها عشقاً ملأ عليه الدنيا ، وأنها قد أخذت عليه مجامع عقله، لا يفكر إلا في وجهٍ يعود به إليهن، وعذر ينتحله لفتح باب الكلام معهن أيبقى هائماً يتردد في ذلك الخبت الذي أسر فيه قلبه، واستلب فيه لبه علّه يحظى بنظرة إليها ، أو كلمة منها تمسك عليه بعض أمره، وترأب صدع قلبه أم يسوق جلبه إلى الجار، ويقضي منه شأنه؟ وأنّى له ذلك وقد حبس عندها قلبه، وهام بها عقله جنوناً.

وبينما هو على تلك الحال مشدوهاً يسقي غنمه من الماء الذي أرشدته إليه، ودلته عليه إذ جاءته عزة بدارهم في يديها قد بعثنها بها فقالت له: يقلن لك: بعنا بهذه الدراهم كبشاً من ضأنك، وناولته إياها. فأمر غلامه بدفع كبش إليها ، وأردف قائلاً لها : ردي الدراهم إليهن، وقولي لهن: إذا أنا رجعت من وجهي هذا عُدْتُ إليهن فاقتضيت حقي. وأخذ طريقه إلى الجار في الخبت سربا ، وقلبه لايزال عند عزة معلقاً يهيم في فلواتها بحثاً في أمره معها ، ويحلق في أجوائها غراماً بها ، وشوقاً

إليها ، فلم يستطع مواصلة السير إلى وجهته قبل تملّي عينيه منها مرات ومرات فعاد أدراجه إليهن معتراً متعرضاً لنظرة إليها يسعد بها قلبه أو كلمة تغتبط بها نفسه، ويهدأ بها شوقه، فأسرعن إليه حين رأينه يدفع حقه، وقلن له: هذا حقك فخذه. فقال: عزة غريمي، ولست أقتضي حقي إلا منها. فمزحن معه، وقلن له: ويحك! عزة جارية صغيرة، وليس فيها وفاء لحقك، فأحله على إحدانا ، فإنها أملأ به منها ، وأسرع له أداء.

فقال: ما أنا بمحيل حقي عنها ومضى لوجهه، ثم رجع إليهن حين فرغ من بيع جلبه ، ووقف عليهن، وأنشدهن قصيدة له فيها[24] منها قوله:

نظرت إليها نظرةً وهي عاتق	على حين أن شَبَّتْ وبان نهودها
وقد درّعوها وهي ذات مُؤصَّدٍ	مَجُوبٍ ولمَّا يلبسِ الدرعَ ريدها
نظرت إليها نظرة ما يَسُرُّني	بها حمر أنعامِ البلاد وسودها
من الخفرات البيض وَدَّ جليسها	إذا ما انقضت أحدوثة لو نعيدها
مُنَعَّمَةٌ لم تَلْقَ بؤس معيشة	هي الخلدُ في الدنيا لمن يستفيدها
فتلك التي أصفيتها بمودتي	وَلِيداً وَلَمَّا يَسْتَبِن لي نُهُودُها
وقد قتلت نفساً بغير جريرة	وليس لها عَقْلٌ ولا مَنْ يُقِيدُها
وأمنحها أقصى هواي وإنني	على ثقة من أنَّ حظي صدودها
إذا ذَكَرَتْها النفس جُنَّتْ بذكرها	وريعَتْ وحَنَّتْ واستخف جليدها
فلو كان ما بي بالجبال لهدها	وإن كان في الدنيا شديداً هدودها

قال أبو الفرج الأصفهاني: وأنشدهن - أيضاً - قصيدته التي يقول فيها:

قضى كلُّ ذي دَيْنٍ فوفّى غريمَهُ وعزةُ ممطولٌ مُعنًّى غريمها

فقلن له: أبيت إلاَّ عزة، وابرزنها إليه وهي كارهة.

ومن طريف ما يذكر عنه أنه كان لكثيِّر هذا دكان في المدينة - ولعله كان عطاراً فيما أذكر - وكان له غلام تاجر يبيع في دكانه ذاك، وكان يبيع على بعض النسوة بالدين توسعة عليهن وتيسيراً، فباع من عزة سلعة نسيئة وهو لا يعرفها، فمطلته مدةً حتى جاءته يوماً مع نسوة أخريات، فقال لها: أنْتِ والله كما قال مولاي:

قضى كلُّ ذي دَيْنٍ فوفّى غريمَهُ وعزةُ ممطولٌ مُعنًّى غريمها

فانصرفت خجلة، فقالت له إحداهن: أتعرف عزة؟

قال: لا والله.

قالت: فهذه والله عزة.

فردَّ الغلام قائلاً: لا جرم والله لا آخذ منها شيئاً أبداً ولا أقتضيها.

ولما رجع الغلام إلى مولاه كثيِّر أخبره بما فعل، فأعتقه كثيِّر مكافأة له على صنيعه هذا، ووهب له الدكان والمال الذي كان فيه. فهل فينا اليوم من كثير يُحبُّ عفيفاً، ويبقى عمره وفياً شريفاً، وكريماً ظريفاً، تسعى بأخبار عفته الركبان، وتتزين بأنبائه مجالس الأعيان؟!

وقبل أن أختم حديثي إليكم في هذه الليلة - وقد أطلت عليكم وأثقلت والعذر عند كرام القول مأمول - أحب أن أنتقل بكم مشكورين ومأجورين إلى مجلس أمير المؤمنين عبدالملك بن مروان لتسمعوا فيه نوعاً من الأدب الراقي والحوار الهادىء مع عزة كثير هذه، وشيئاً من طريف أخبارها.

قال الزبير: وحدثني محمد بن صالح الأسلمي قال:

«دخلت عزة على عبدالملك بن مروان، وقد عجُزَتْ، فقال لها: أنت عزة كثيِّر؟!

فقالت: أنا عزة بنت حُميْل.

قال: أنت التي يقول لك كثيِّر:

لِعَزَّةَ نارٌ ما تَبُوخ كأنها ... إذا ما رَمَقْناها من البُعْدِ كوكبُ

فما الذي أعجبه منك؟

قالت: كلا يا أمير المؤمنين، فوالله لقد كنت في عهده أحسن من النار في الليلة القَرَّة، لقد أعجبه مني ما أعجب المسلمين منك حين صيَّرُوك خليفة. فضحك حتى بدت سنه السوداء التي كان يخفيها عن الناس وقال لها: هل تروين قول كثير فيك:

وقد زعمتْ أني تَغَيَّرْتُ بعدها ... ومن ذا الذي يا عَزُّ لا يتغيَّرُ

تَغَيَّرَ جسمي والخليقة كالذي ... عَهِدْتِ ولم يُخْبَرْ بسرِّكِ مُخْبَرُ

قالت: لا أدري هذا، ولكني أروي قوله:

كأنّي أنادي صخرةً حين أعرضتْ ... مِن الصُّمِ لو تمشي بها العُصْمُ زلّتِ
صَفُوحاً فما تلقاك إلا بِخيلةً ... فَمَنْ مَلَّ منها ذلك الوصلَ مَلّتِ

فأمر بها أن تُدْخَل على الحُرَمِ ليتعلمن من أدبها وفضلها ووافر عقلها.

وبعد فهذه نتَفٌ يسيرة من خبر الجار ميناء المدينة النبوية المنورة عرضناها علَيكم - وأنتم أهل الفكر والذكر - وعلى كُلِّ مَنْ سيسمعها أملاً في إحياء هذا الميناء التاريخي العريق، وتمدين ما حوله من القرى، والهجر، وتوسيع ما يؤدي إليه من طرق مرصوفة، أو إحياء ميناء البريكة الملاصق له الذي يعتبر جغرافياً جزءاً منه الذي لايزال صالحاً فيما أرى لاستقبال ما يمكن استقباله من سفن، ولو مُدَّتْ إليهما يد الإصلاح والتعميق بيسيرٍ من المال والجهد على خطَّة مدروسة وعَزَمَتْ النية في بعث وإحياء هذه القضية لتحقق لهذه المدينة النبوية المنورة ، وما حولها من المدن والقرى حُلْمٌ كبير، وفضل عظيم وتاريخ يُكْتَبُ له البقا... يضاف إلى الأعمال الخيرة الجليلة الكثيرة لمولاي خادم الحرمين الشريفين وحكومته الرشيدة في خدمة هذه الأراضي المقدسة والقاطنين فيها والوافدين إليها من حجاج وعمار وزوار.

فهيا بنا إلى الجار، اغمسوا أيديكم في مائه، وثَوِّروا شيئاً من رماله تفاؤلاً ببدء العمل فيه، هيَّا!!

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

1) اللازورد: معدن مشهور يتولد بجبال أرمينية وبلاد فارس، يتخذ للحلي، وله منافع طبية .

2) مسند الإمام أحمد 285/4.

3) سورة الأنبياء، 92.

4) التبيين في أنساب القرشيين لابن قدامة المقدسي 61 - 62.

5) تاريخ اليعقوبي 154/2.

6) فتوح مصر وأخبارها لابن عبدالحكم 288.

7) أتحاف الورى 20/2.

8) ص 145 - 146.

9) رِجْلُ جراد: أي قطعة عظيمة من الجراد.

10) الهَوِي: الارتفاع.

11) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص 83.

12) أحسن التقاسيم 83.

13) معجم ما استعجم 355/1.

14) الروض المعطار 153.

15) ص 212.

16) انظر مثلاً تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر 286/1.

17) وهب بن منبه ولد سنة 34هـ في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وولاه عمر بن عبدالعزيز قضاء صنعاء. روى له البخاري ، ومسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم ، وقد أثنى ابن خلكان على كتابه هذا فقال: « .. وهو من الكتب المفيدة » وفيات الأعيان 35/6، تهذيب التهذيب 166/11-168.

18) أمج الضال ، قال الهمداني في صفة جزيرة العرب 319: « ديار بلي: أمج وغران وهما واديان يأخذان من حرة بني سُليم وينتهيان في البحر » وقال البكري: « وساية: وادي أمج » معجم ما استعجم 811/2.

19) التيجان في ملوك حمير 200 وتحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية (ط. الثانية) .

20) لا يبين ضماره: لا يقطع عنك وده وحبه.

21) سرت صواره: قطعت رائحته وانقطع ذكره.

22) المعارف لابن قتيبة 34 تحقيق د. ثروت عكاشة، سيرة ابن هشام 123/1 تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

23) انظر أخبار كثير عزة ونسبه في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني 3/9 - 39ط. دار الكتب.

24) ديوان كثيرة عزة.



علاقة الهامش بالمركز في الأدب العربي

عبدالعالي بوطيب

(الأدب ابن بيئته)، قولة مأثورة تجد ترجمتها العملية فيما اعتدنا القيام به كلما تحدثنا عن أدب منطقة من المناطق العربية العديدة، من تحديد تلقائي لأبرز السمات الفنية والفكرية المشكلة لخصوصيتها الإبداعية، المرتبطة عضوياً بملامحها الطبيعية والاجتماعية الخاصة. وهو ما ينطبق تماماً على الأندلس، هذا القطر النائي عن شبه الجزيرة العربية، والمخالف لها في كل شيء، فتحه العرب، وأقاموا به مدة غير قصيرة، شيدوا خلالها حضارة لا تقل قيمة عن حضارة وطنهم الأم.

وقد حاول النقاد، جرياً منهم على عادتهم في رصد خصوصيات حضارات المناطق العربية المتباعدة، وآدابها بوجه خاص، البحث عن معالم الحضارة الأندلسية، وما يميزها عن الحضارة العربية عامة، على جميع المستويات، السياسية والفكرية والأدبية... فانتهوا إلى أن المسلمين بالأندلس لم يتمكنوا من تأسيس حضارة خاصة بهم تتلاءم وطبيعة هذه البيئة المتميزة عن باقي البلاد العربية الأخرى، باستثناء بعض

الإضافات البسيطة، كشعر الطبيعة والموشحات...، وفيما عدا ذلك تبقى كل الإنتاجات الأخرى شاهدة على نوع من التبعية القائمة بين الحضارة الأندلسية والحضارة العربية المشرقية. تبعية اتخذت مظاهر عديدة، اجتهد الباحثون في رصد مجموعة من أشكالها المختلفة.

وهكذا فعلى المستوى السياسي شخصها شوقي ضيف بقوله: (أما حياتهم السياسية - والضمير يعود على الأندلسيين - فقد حاولوا أن يجعلوها كالحياة السياسية في بغداد، إذ ترى الناصر يلقب نفسه بالخليفة، ويلقب أمراء الطوائف أنفسهم بالرشيد والمأمون والمتوكل والناصر والمنصور والمعتمد. ويقول ابن شرف القيرواني:

مما يزهدني في أرض أندلس — أسماء معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها — كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد)[1]

وهذا بطرس البستاني يتحدث عن أثر هذه الظاهرة على المستوى العمراني قائلاً: (وظل الأندلسيون يولون وجوههم شطر المشرق في أكثر شؤونهم، لأنه مطلع أنوارهم ومهد حضارتهم، ولأنهم يرون في أهله المثل الأعلى الذي ينبغي أن يقتدى به، فراحوا يقتفون آثارهم، وينسجون على منوالهم، وأطلقوا على بعض مدنهم أسماء مدن كانوا يسكنونها في الشام، فسموا غرناطة دمشق، وإشبيلية حمص، وشريش فلسطين، وجيان فنسرين)[2].

أما إذا انتقلنا إلى المجال الفكري والأدبي فتطالعنا نفس الظاهرة، كما يشير لذلك المستشرق الأسباني ليفي بروفنسال في إحدى محاضراته عن الأدب الأندلسي قائلاً: (فكان إحساس الأندلس بتبعيتها للشرق، واعتمادها عليه، إحساساً مسلماً به ولا جدال فيه، وشمل هذا الإحساس الشعراء، وفرض نفسه على إلهامهم، فبقيت المعانيَ البدوية سائدة في أسبانيا أيضاً زمناً طويلاً، دون أن يدرك الذين يصطنعون هذه المعاني من الشعراء اختلاف المواطن، وقيامهم على جزء من القارة الأوروبية، قد يشبه أي شيء إلا جزيرة العرب)[3].

وهكذا بدأنا نسمع بشعراء أندلسيين يحملون ألقاب شعراء مشارقة، فابن الهانئ وابن دراج يلقبان بمتنبي المغرب، وابن زيدون يلقب ببحتري المغرب.... فكل شيء وجد بالشرق لابد من إيجاد مثيل له بالأندلس، وإلا اعتبر ذلك فيهم نقصاً وتقصيراً.

وفي نفس الإطار بدأت: (تصاغ الكتب الأدبية عند الأندلسيين على شكل الكتب الأدبية عند المشارقة، يصاغ - العقد الفريد - على شكل - عيون الأخبار -، ويراه الصاحب بن عباد فيقول: (هذه بضاعتنا ردت إلينا)، ويصاغ كتاب - الحدائق - لابن فرج الحياني، في أهل زمانه على شكل كتاب - الزهرة - للأصبهاني، ويصاغ كتاب - الذخيرة - لابن بسام على شكل كتاب - اليتيمة - للثعالبي)[4].

على أنه إذا كانت هذه القضية قد استرعت انتباه النقاد

المحدثين، عرباً ومستشرقين، مما جعلها تحظى بنصيب وافر من كتاباتهم عن أدب هذا القطر الإسلامي، فمن الإنصاف العلمي أن نشير إلى أنهم ليسوا أول من سجل ذلك، بل سبقهم إليه القدماء. فهذا ابن بسام صاحب كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) يقول معلقاً عن هذه الظاهرة في مقدمة كتابه: (إلا أن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل الشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنماً، وتلوا ذلك كتاباً محكماً)[5].

وإذا كان ارتباط الأندلسيين بالمشارقة كبيراً، لدرجة تعددت معها مظاهر تقليد الأولين للآخرين، كما سبق أن ذكرنا، فإن المعارضة، كشكل صريح من أشكال هذه التبعية، قد اكتست هي الأخرى تبعاً لذلك حجماً كبيراً، تعكسه كثرتها في هذا الأدب. وهكذا بدأنا نسمع الأمراء يطلبون من شعرائهم معارضة قصائد الشعراء المشارقة ليختبروا بها قدراتهم الإبداعية: (فابن خلكان يذكر أن المنصور أمره - والضمير يعود على ابن دراج - بعد ذلك أن يعارض قصيدة أبي نواس في مدح الحصيب بن عبدالحميد صاحب خراج مصر، وهي القصيدة التي أولها:

أجارة بيتنا أبوك غيور ... وميسور ما يرجى لديك عسير

وجدير بالذكر أن المنصور كان يستبد به الإعجاب بهذه

القصيدة، مما حمله على أن يقترح معارضتها كذلك على صاعد البغدادي ارتجالاً، فأبي صاعد ذلك، إجلالاً لأبي نواس، على زعمه، أو لصعوبة الأمر فيما نعتقد، وأنشد:

إني لمستحي علاك من ارتجال القول فيه
من ليس يدرك بالروية كيف يدرك بالبدية

على أن المنصور أصر عليه في ذلك، فجاءه صاعد من الغد، فأنشد قصيدته:

جذال السرى إني بكن بصير طوتكن عني خلسة وقتير

ولعل المنصور أراد أن يجري الاختبار نفسه على ابن دراج، فنظم هذا قصيدته التي أولها:

دعي عزمات المستضام تسير وتنجد في عرض الفلا وتغور)[6]

إن هذه الواقعة، إذا ما صحت، تتضمن مجموعة من الإشارات، يهمنا منها في هذا المقام، ما تدل عليه من إصرار الأندلسيين، بما فيهم الأمراء، على محاكاة النماذج الشعرية المشرقية الراقية.

وكيفما كانت أسباب ودوافع هذه المعارضات، فإن الشيء الوحيد المؤكد، هو أنها من الكثرة لدرجة أصبحت معها ظاهرة أدبية تستأثر باهتمام الباحثين والدارسين.

فما هي التفسيرات المختلفة التي أعطاها النقاد لهذه الظاهرة المثيرة؟ وما هو تفسيرنا الشخصي لها؟.

قبل الإجابة عن هذين السؤالين، لا بأس من تقديم بعض نماذج هذه المعارضات، تشكل في مجموعها صورة تقريبية معبرة عن حجم ونوع هذه الظاهرة الأدبية.

نماذج من معارضة الأندلسيين للمشارقة:

لعل أبرز ما يشد قارئ الشعر الأندلسي، كثرة معارضة شعرائه لكبار شعراء المشرق في أجود قصائدهم، لدرجة يصعب معها العثور على شاعر أندلسي كبير لا يعارض قصيدة شاعر مشرقي مشهور، ظاهرة لم تقتصر على الشعراء فحسب، بل امتدت لتشمل الخلفاء والأمراء الأندلسيين أيضاً. وفيما يلي نماذج لهذه المعارضات:

1/ قال هارون الرشيد في جواريه الثلاث:

ملك الثلاث الآنسات عناني — وحللن من قلبي بكل مكان
ما لي تطاوعني البرية كلها — وأطيعهن، وهن في عصياني؟
ما ذاك إلا أن سلطان الهوى — وبه قويت أعز من سلطاني

فأتى سليمان المستعين الأموي (407/403هـ) وكان أديباً بليغاً، فعارضه بقوله:

عجباً يهاب الليث حد سناني — وأهاب لحظ فواتر الأجفان
وأقارع الأهوال لا متهيباً — منها سوى الإعراض والهجران
وتملكت نفسي ثلاث كالدمى — زهر الوجوه نواعم الأبدان
ككواكب الظلماء لحن لناظري — من فوق أغصان على كثبان

حاكمت فيهن السلو إلى الهوى فقضى بسلطان على سلطاني
هذي الهلال، وتلك بنت المشتري حسناً، وهذي أخت غصن البان
فألجن من قلبي الحمى وتركنني في عز ملكي كالأسير العاني
لا تعذلوا ملكاً تذلل في الهوى ذل الهوى عز وملك ثاني
ما ضر أني عبدهن صبابة وبنوا الزمان وهن من عبداني
إن لم أطع فيهن سلطان الهوى كلفا بهن فلست من مروان

2/ وهذا ابن عمار يقول في قصيدة مدحية معارضاً، ولو بغير قصد، البحتري:

أدر المدامة فالنسيم قد انبرى والنجم قد صرف العنان عن الترى
والصبح قد أهدى لنا كافوره لما استرد الليل منه العنبرا
والروض كالحسنا كساه زهره وشيا وقلده نداه جوهرا
أو كالغلام زها بورد خدوده خجلاً وتاه بآسهن معذرا
روض كأن النهر فيه معصم صاف أطل على رداء أخضرا

ومع جمال هذه القصيدة، فإن الإنسان لا يستطيع أن يغالب الشعور بأن ابن عمار يبدو وكأنه، شعورياً أو لاشعورياً، يعارض قصيدة البحتري التي يقول في مستهلها:

لله عهد سويقة ما أنضرا إذ جاور البادون فيه الحضرا
لم أنسه وقصار من علق الهوى أن يستعيد الوجد أو يتذكرا
كان الكرى حظ العيون ولم أخل أن القلوب لهن حظ في الكرى
أهوى الظلام وأن أملاه وقد حذر الصباح نقابه أو أسفرا
إن العتيد صبابة من لا يني يدعو صبابته الخيال إذا سرى

تدرين كم من زورة مشكورة | من زائر وهب الخطير وما درى
غاب الوشاة فبات يسهل مطلب | لو يشهدون طريقه لتوعرا

3/ وهذا ابن دراج شاعر الأندلس الكبير يعارض رائية أبي نواس التي منها:

أجارة بيتنا أبوك غيور | وميسور ما يرجى لديك عسير
وإن كنت لا خلماً، ولا أنت زوجة | فلا برحت دوني عليك ستور
وجاورت قوماً لا تجاور بينهم | ولا وصل إلا أن يكون نشور
فما أنا بالمشغوف ضربة لازب | ولا كل سلطان علي قدير
وإني لطرف العين بالعين زاجر | فقد كنت لا يخفى علي ضمير

يقول ابن دراج معارضاً:

دعي عزمات المستضام تسير | فتنجد في عرض الفلا وتغير
لعل بما أشجاك من لوعة النوى | يعز ذليل أو يفك أسير
ألم تعلمي أن الثواء هو التوى | وأن بيوت العاجزين قبور
ولم تزجري طير السرى بحروفها | فتنبئك إن يمن فهي سرور
تخوفني طول السفار وإنه | لتقبيل كف العامري سفير
دعيني أرد ماء المفاوز آجناً | إلى حيث ماء المكرمات نمير
وأختلس الأيام خلسة فاتك | إلى حيث لي من غدرهن خفير
فإن خطيرات المهالك ضمن | لراكبها أن الجزاء خطير
ولما تدانت للوداع وقد هفا | بصبري منها أنة وزفير
تناشدني عهد المودة والهوى | وفي المهد مبغوم النداء صغير

4/ ونفس الشاعر ابن دراج يعارض رائية المتنبي في ابن العميد التي مطلعها:

باد هواك صبرت أم لم تصبرا | وبكاك إن لم يجر دمعك أو جرى
كم غر صبرك وابتسامك صاحباً | لما رآك وفي الحشى ما لا يرى
أمر الفؤاد لسانه وجفونه | فكتمنه وكفى بجسمك مخبرا
تعس المهاري غير مهري غدا | بمصور لبس الحرير مصورا
نافست فيه صورة في ستره | لو كنتها لخفيت حتى يظهرا

يقول ابن دراج معارضاً:

بشراك من طول الترحل والسرى | صبح بروح السفر لاح فأسفرا
من حاجب الشمس الذي حجب الدجى | فجرا بأنهار الندى متفجرا
نادى بحي على الندى ثم اعتلى | سبل العفاة مهللاً ومكبرا
لبيك أسمعنا نداك ودوننا | نوء الكواكب مخوياً أو ممطرا
من كل طارق ليل ينتحي | وجهي بوجه من لقائك أزهرا
سار ليعدل عن سمائك أنجمي | وقد ازدهاها عن سناك محيرا
فكأنما أعرته أسباب النوى | قدراً لبعدي عن يديك مقدرا
أو غار من هممي فانحنى شأوها | فلك البروج مغرباً ومغورا
حتى علقت النيرين فأعلقا | مثنى يدي ملك الملوك النيرا
فسريت في حرم الأهلة مظلماً | ورفلت في خلع السموم مهجرا

5/ كما أن الشاعر الأندلسي المشهور ابن زيدون عارض قصيدة البحتري التي منها:

يكاد عاذلنا في الحب يغرينا | فما لجاجك في عذل المحبينا

نلحى على الوجد من ظلم، فديدننا — وجد نعانيه أو لاح يغنينا
إذا زرود دنت منا صرائمها — فلا محالة من زور يوافينا
بتنا جنوحاً على كثب اللوى فأبى — خيال ظمياء إلا أن يحيينا
وفي زرود تبيع ليس يمهلنا — تقاضيا، وغريم ليس يقضينا

يقول ابن زيدون معارضاً:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا — وناب عن طيب لقيانا تجافينا
ألا وقد حان صبح البين صبحنا — حين فقام بنا للحين ناعينا
من مبلغ الملبسينا بانتزاجهم — حزناً مع الدهر لا يبلى ويبلينا
أن الزمان الذي مازال يضحكنا — أنساً بقربهم قد عاد يبكينا
غيض العدا من تساقينا الهوى فدعوا — بأن نغص فقال الدهر آمينا
فانحل ما كان معقوداً بأنفسنا — وأنبت ما كان موصولاً بأيدينا
وقد نكون وما يخشى تفرقنا — فاليم نحن وما يرجى تلاقينا
ياليت شعري ولم نعتب أعاديكم — هل نال حظاً من العتبى أعادينا
لم نعتقد بعدكم إلا الوفاء لكم — رأياً ولم نتقلد غيره دينا
ما حقنا أن تقروا عين ذي حسد — بنا ولا أن تسروا كاشحاً فينا

6/ وهذا شاعر الطبيعة الأندلسي ابن خفاجة ينظم قصيدته:

كفاني شكوى أن أرى المجد شاكياً — وحسب الرزايا أن تراني باكياً
أداري فؤاداً يصدع الصدر زفرة — ورجع رنين يجلب الدمع ساجياً
وكيف أواري من أوار وجدتني — له ضادراً عن منهل الماء صاديا
وها أنا تلقاني الليالي بملئها — خطوباً وألقى بالعويل اللياليا
ويطوي على وخز الأشافي جوانحي — توالي رزايا لا ترى الدمع شافيا
ضمان عليها أن ترى القلب خافقاً — طول الليالي أو ترى الطرف داميا

وإن صفاء الود والعهد بيننا ليكرم عن أن أشرب الماء صافيا
وكم قد لحتني العاذلات جهالة ويأبى المعنى أن يطيع اللواحيا
فقلت لها إن البكاء لراحة به يشتفي من ظن ألا تلاقيا
ألا إن دهراً قد تقاضى شبيبتي وصحبي لدهر قد تقاضى المرازيا

نظمها على شاكلة قصيدة المتنبي في مدح كافور:

كفى بك داء أن ترى الموت شافياً وحسب المنايا أن يكن أمانيا
تمنيتها لما تمنيت أن ترى صديقاً فأعيا أو عدواً مدجيا
إذا كنت ترضى أن تعيش بذلة فلا تستعدن الحسام اليمانيا
ولا تستطيلن الرماح لغارة ولا تستجيدن العتاق المذاكيا
فما ينفع الأسد الحياء من الطوى ولا تتقى حتى تكون ضواريا

7/ ابن خفاجة نفسه يقول في قصيدة معارضاً أبا نواس:

قل لمسرى الريح من إضم وليالينا بذي سلم
طال ليلي في هوى قمر نام عن ليلي ولم أنم
وأبي حسناه من رشإ مستطاب اللثم والشيم
يتساوى ما بنظرته وبجسمي فيه من سقم
لا مسحت الجفن من سهر ورقيت القلب من لمم
ولئن راودت من سنة لبما أرتاد من حلم
وخيال لو سرى لخبا ما بصدر الصب من ضرم
فسقى الله مضاجعنا بين طلح الجزع والسلم
وبكى باكي الغمام بها بين منهل ومنسجم
فلكم شكوى هناك لنا ولكم نجوى بها وكم

يقول أبو نواس في قصيدته:

يا شقيق النفس من حكم ... نمت عن ليلى ولم أنم

....

ثمت إنصات الشباب لها ... بعدما جازت مدى الهرم

فهي لليوم الذي بزلت ... وهي ترب الدهر في القدم

عتقت حتى لو اتصلت ... بلسان ناطق وفم

لاحتبت في القوم ماثلة ... ثم قصت قصة الأمم

8/ وهذا ابن عبد ربه صاحب (العقد الفريد) يعارض قصيدة مسلم بن الوليد، الملقب بصريع الغواني، التي يقول فيها:

.... ولا تطلبا من عند قائلتي ذحلي

فيا حزني أني أموت صبابة ... ولكن على من لا يحل له قتلي

فديت التي صدت وقالت لتربها ... دعيه الثريا منه أقرب من وصلي

يقول ابن عبد ربه في قصيدته:

أتقتلني ظلماً، وتجحدني قتلي؟ ... وقد قام من عينيك لي شاهدا عدل

أطلاب ذحلي ليس بي غير شادن ... بعينيه سحر فاطلبوا عنده ذحلي

بنفسي التي ضنت يرد سلامها ... ولو سألت قتلي وهبت لها قتلي

إذا جئتها صدت حياء بوجهها ... فيعجبني هجر ألذ من الوصل

وإن حكمت جارت علي بحكمها ... ولكن ذاك الجور أشهى من العدل

كتمت الهوى جهدي فجرده الأسى ... بماء البكا، هذا يخط وذا يملي

وأحببت فيها العذل حباً لذكرها ... فلا شيء أشهى من فؤادي من العذل

أقول لقلبي كلما ضامه الأسى ... إذا ما أتيت العز فاصبر على الذل

برأيك لا رأيي تعرضت للهوى ... وأمرك لا أمري، وفعلك لا فعلي
وجدت الهوى نصلاً من الموت مغمداً ... فجردته، ثم اتكيت على النصل
فإن تك مقتولاً على غير ريبة ... فأنت الذي عرضت نفسك للقتل

9/ وهذا ابن شهيد يقول معارضاً رائية عمر بن أبي ربيعة التي مطلعها:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر ... غداة غد أم رائح فمهجر

يقول أبو عامر بن شهيد الأندلسي:

وأخرى اعتلقنا دونهن ودونها ... قصور، وحجاب، ووال، ومعشر
يزينها ماء النعيم وحفها ... من العيش فينان الأراكة أخضر
إذا رامها ذو حاجة صد وجهه ... ظبي الباترات، والوشيج المكسر
ومن قبة لا يدرك الطرف رأسها ... تزل به ريح الصبا فتحدر
إذا زاحمت فيها المخارم صوبت ... هبوباً على بعد المدى وهي تجأر
تكلفتها، والليل قد جاش بحره ... وقد جفلت أمواجه تتكسر
ومن تحت حضني أبيض ذو شقائق ... وفي الكف من عسالة الخط أسمر
إلى بيت ليلى، وهو جرد بذي الغضا ... يضيء كعين المستهام ويزهر

10/ كما أن شعر الطبيعة الذي اشتهر به الأندلسيون لم ينج هو الآخر من المعارضة، ومن أغرب الأمور أن يكون شعر أبي تمام محركاً لهم في وصف الطبيعة الأندلسية الغناء، وأنموذجاً للأندلسيين في هذا المجال، وبخاصة قصيدته التي يصف فيها الربيع قائلاً:

رقت حواشي الدهر فهي تمرمر ... وغدا الثرى في حليه يتكسر
نزلت مقدمة المصيف حميدة ... ويد الشتاء جديدة لا تكفر
لولا الذي غرس الشتاء بكفه ... لاقى المصيف هشائماً لا تثمر
كم ليلة آسى البلاد بنفسه ... فيها ويوم وبله مثعنجر
مطر يذوب الصحو منه وبعده ... صحو يكاد من الغضارة يمطر

فقد عارضها الشاعر أبو بكر بن نصر الكاتب بقصيدة يقول فيها:

انظر نسيم الزهر رق فوجهه ... لك عن أسرته السرية يسفر
خضل بريعان الربيع وقد غدا ... للعين وهو من النضارة منضر
وكأنما تلك الرياض عرائس ... ملبوسهن معصفر ومزعفر
أو كالقيان لبسن موشي الحلي ... فلهن من وشي اللباس تبختر

وليس هذا هو الشاعر الأندلسي الوحيد الذي عارض قصيدة أبي تمام السابقة في وصف الربيع، بل هناك آخرون نذكر منهم ابن قبيل البجاني، فقد قال معارضاً لها:

ضحك الربيع بروضة وسمية ... وافتر عن نور أنيق يزهر
فكأنه زهر النجوم إذا بدت ... وكأنها في الترب وشر أخضر
وكأن عرف نسيمها عند الصبا ... عرف العبير يفوح فيه العنبر

11/ وإذا كان الزهد نزعة طبيعية لها أصولها الموضوعية في المجتمع الأندلسي الإسلامي، فإن أثر أبو العتاهية وأمثاله من الشعراء المشارقة في تقوية هذه النزعة لا يمكن أن ينكر. وفي

هذا الإطار نجد الشاعر الأندلسي الزبيدي يعارض قصيدة أبي العتاهية التي يقول في مطلعها:

لدوا للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير إلى تباب

يقول الزبيدي معارضاً:

لقد فاز الموفق للصواب ... وعاتب نفسه قبل العتاب
ومن شغل الفؤاد بحب مولى ... يجازى بالجزيل من الثواب
فذاك ينال عزاً لا كعز ... من الدنيا يصير إلى ذهاب
تفكر في الممات فعن قريب ... ينادي بالرحيل إلى الحساب
وقدم ما ترجى النفع منه ... لدار الخلد واعمل بالكتاب
ولا تغتر بالدنيا فعما ... قريب سوف تؤذن بالخراب

تفسيرات النقاد المختلفة للمعارضات الأندلسية:

إذا كان النقاد الذين تناولوا الأدب الأندلسي بالدراسة والتحليل، قد اتفقوا على ظاهرة ارتباط هذا الأدب بالأدب المشرقي بأشكالها العديدة والمختلفة، أبرزها المعارضات التي أتينا على ذكر بعض نماذجها سابقاً، فإن هؤلاء النقاد اختلفوا مع ذلك في إعطاء تفسير موحد لها، نظراً للتباين الحاصل في وجهات نظرهم.

وقبل أن نعرض لرأينا الشخصي بخصوص هذه الظاهرة، أرى من الضروري منهجياً إعطاء نظرة مفصلة عن مختلف تفسيرات النقاد المحدثين، تعد بمثابة أرضية معرفية صلبة

لتحديد موقع هذا الرأي وتقويم أبعاده ومراميه. فماذا عن هذه الآراء؟

1/ **رأي الدكتور هيكل**: يذهب هذا الناقد في كتابه (الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة) إلى أن السر في ارتباط الأندلسيين بالمشارقة ومعارضتهم لقصائدهم يكمن فيما كان يشعر به الأولون من نقص تجاه الآخرين، على اعتبار أن الشرق كان هو منبع الدين واللغة والعلم، فكل شيء يأتي من هناك، وتبقى المناطق الإسلامية الأخرى مشلولة اليمين، في انتظار ما ستجود به قرائح المبدعين والعلماء المشارقة، لتلوكه أفواه أدباء الأقاليم الأخرى. وهذا ما انعكس في شكل إحساس بالنقص لدى سكان هذه المناطق، ومن بينهم الأندلسيين طبعاً، فحاولوا طوال مسيرتهم الحضارية التخلص منه بمختلف الوسائل، من أبرزها إثبات الذات عن طريق معارضة الشعراء المشارقة في أجود قصائدهم، كدليل على تساوي الفرع بالأصل، والهامش بالمركز. يقول: (إن من أهم خصائص الأندلسيين من الناحية النفسية ذلك الإحساس الذي يكاد يكون مركب نقص عاناه الأندلسيون بسبب وضعهم من المشارقة. فالمشارقة كانوا في مهد الثقافة الإسلامية، وبلادهم منبع اللغة العربية، وأقاليمها مصدر الاتجاهات الأدبية، فكل شيء عقيدي أو عقلي أو فني يظهر أولاً في المشرق، ويأخذ منه المشارقة ما يشاؤون، ثم تفد بعد ذلك على الأندلس، وذلك كان بسبب قرب المشارقة من المصدر، وبعد الأندلسيين عن هذا المصدر، ولهذا كان الأندلسيون يحسون بنوع من

التخلف عن المشارقة، ويحاولون دائماً أن يعوضوا ذلك بتأكيد تفوقهم رغم بعدهم، وسبقهم رغم غربتهم)[7].

وهكذا نرى أن الناقد يعيد هذه الظاهرة إلى عنصر نفسي يتمثل في الشعور بالنقص الذي كان يحس به الأندلسيون تجاه المشارقة، وهو ما حاولوا التغلب عليه بأشكال مختلفة في مقدمتها معارضاتهم العديدة لأحسن قصائد الشعراء المشارقة المشهورين.

2/ **رأي الدكتور أحمد أمين:** أما الدكتور أحمد أمين في كتابه (ظهر الإسلام، ج 3)، فبعد ما أشار لارتباط الأندلسيين الكلي بالمشارقة، وعجز شعرائهم عن تحقيق استقلالهم الأدبي، بحيث: (إننا لو أغمضنا أعيننا، وجهلنا قائل القصيدة، أهو مشرقي أم أندلسي، لم نكد نحكم حكماً صحيحاً جازماً على الشاعر أغربي هو أم شرقي)[8]. وكدليل على ذلك يورد ما وقع ليحيى الغزال مع بعض محبي أبي نواس، ثم يضيف معلقاً: (والخلاصة أن الأندلسيين في أدبهم وسعوا الإنتاج أكثر مما نوعوه، فبدل أن ينتجوا باء بجانب الألف، وهو الأدب المشرقي، أنتجوا ألفاً أخرى تتشابه مع الأولى في الموضوع والوزن والقافية)[9]، مع أن المنطق كان يقتضي أن يتأثر الأدب الأندلسي بالأدب الإسباني والفرنسي وظروف الأندلس الطبيعية، فيعطي نتاجاً مخالفاً كلياً لما عرفه المشرق الذي تأثر أدبه بالأدب الفارسي واليوناني، وسر ذلك في رأيه يعود لما كان يحس به الأندلسيون من نقص تجاه المشارقة، عبروا عنه

في شكل محاولات احتذاء وتقليد ومعارضات لأحسن النماذج الشعرية التي جادت بها قرائح الشعراء المشارقة. مما جعلهم في رأيه لا يستفيدون من معطيات بيئتهم المخالفة للبيئة الصحراوية العربية، فلم يتفاعلوا معها، واكتفوا بمجاراة النماذج الشرقية، مما جعل أدبهم صورة طبق الأصل للأدب المشرقي، على ما بين البيئتين من اختلاف بين. يقول الدكتور أحمد أمين: (كانوا يحسون مركب النقص بالنسبة لأدباء المشرق، فكملوه بمجاراتهم بدعوى التفوق عليهم، ولكنهم لم يتفوقوا، والظاهر أن تيار المشرق كان قوياً حتى استحوذ على أدب المغرب ولم يسمح لهم بالخروج عنه، نذكر هذا بعد أن قرأنا كثيراً من آثار الأندلسيين، وقد دخلنا في بحث الموضوع ونحن نعتقد أننا قادمون على شيء جديد مبتكر فإذا نحن أمام ثوة كبيرة مقلدة)(10).

ورغم ما يلاحظ على رأي الأستاذ أحمد أمين من مغالاة في الحكم على أدب الفردوس المفقود، تستوجب مناقشة دقيقة، ترد الحق لأهله، فتعطي للمشرق ما للمشرق دون أن تقلل من دور المغرب. فإننا نظراً لعدم ملاءمة المقام لهذا الموضوع نؤجل ذلك لفرصة مقبلة، مكتفين في الوقت نفسه بالإشارة إلى ما يطبع رأي الأستاذ أمين من غلو تفنده الحقائق الثابتة.

3/ **رأي الدكتور محمد رجب البيومي:** الأستاذ بيومي في كتابه (الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير) لا يذهب مذهب النقاد السابقين في تفسير هذه الظاهرة. فهو يعتبر احتذاء

الأدب الأندلسي المشرقي شيئاً طبيعياً مادام هؤلاء الشعراء عرباً قدموا إلى الأندلس من شبه الجزيرة العربية، فظلوا دائمي الحنين إلى هذا الماضي بكل أشكاله ومظاهره، إنه ما يسمى (بالذاكرة العاطفية) في علم النفس، فالعربي حين قدم إلى الأندلس قدم بذكريات أدبية ولغة شاعرية، وميول عاطفية اختلطت بدمائه، وجرت في عروقه، فهي تتخايل لعينيه في روحاته وغدواته، وتسري إليه طيوفها الحالمة في هجعاته، ولن يستطيع فكاكاً من أسرها الخلاب حتى ولو حاول ذلك بشتى الأشكال: (فهم من ناحية.. يقرؤون أدب المشرق فيرون به صدى أشواقهم، وينزعون إليه دون أن تقدر لهم رؤيته، وأقل شيء أن يحتذوه في أشعارهم، فيكون مثالهم الأرفع، وأنموذجهم الراقي، ومن ذا الذي لا يقرأ تراث بني أمية وبني العباس من أدباء الأندلس المسلمين دون أن تجيش به نوازع تدفعه حيناً إلى الرحلة للشرق، فيضرب في أبعاد الأرض ليرى بعينه ملاعب أحلامه ومسارح عواطفه، وتحذ به أحياناً إلى الاكتفاء بحفظ روائع الشرق وتقليدها على أتم نطاق)(11).

وبذلك يبدو أن الأستاذ بيومي يعيد هذه الظاهرة إلى عامل نفسي يتمثل في تعلق العرب الوافدين على الأندلس والمزدادين بها بربوع أصلهم الشرق، بكل ما تحمله الكلمة من دلالات، على مختلف المستويات، الدينية، الثقافية، والحضارية. وكأنه يردد مع الشاعر قوله:

فإن كنت قد فارقت نجداً وأهله   فما عهد نجد عندنا بذميم

على أن ما زاد في ارتباط الشاعر الأندلسي بالمشرقي خلو الساحة الإسبانية اللاتينية في تلك الفترة من أية حركة فكرية يمكن أن تستحوذ على هذا الشاعر، فتحول اهتمامه عن الشرق وثقافته، كما حدث بالنسبة للأدب المهجري الذي وجد في الثقافة الغربية المتطورة ما يغنيه عن الارتباط بالأصل.

4/ **رأي الدكتور عبدالعزيز عتيق**: إذا كان هذا الناقد في كتابه (الأدب العربي في الأندلس) يشاطر النقاد السابقين فيما ذهبوا إليه من ارتباط الأدب الأندلسي بالأدب المشرقي بأشكال مختلفة من بينها المعارضة، هذا الارتباط الذي يعتبره طبيعياً لا يثير أي استغراب، فإنه بالمقابل يخالفهم في تحديد أسباب ذلك، يقول: (إذا كنا نلتقي مع أصحاب هذا الرأي إلى حد ما في إدراك هذه الظاهرة الأدبية، فإننا نختلف معهم في موقفهم منها والنظر إليها، فنحن نسلم معهم بأن الشعر الأندلسي من جنس الشعر المشرقي، ولو كان حيناً آخر مستقلاً بذاته وصفاته لكان ذلك هو الأدعى إلى الغرابة والتساؤل عن أسبابه... حقاً إن الشعر الأندلسي يلتقي مع الشعر المشرقي من حيث صفاته العامة وموضوعاته، ولكن لهذا الالتقاء أكثر من عامل نفسي)[12]، فإذا كان هيكل وأمين يعيدان ذلك إلى شعور الأندلسيين بالنقص تجاه المشارقة، وبيومي يرجعه إلى الرغبة في القضاء على عوامل الشعور بالغربة التي لفت العرب النازحين إلى الأندلس، والارتباط بالتراث، فإن صاحبنا يعيده إلى طبيعة العربي المحافظة والمرتبطة بكل ما هو أصيل وعريق في حضارته، كدليل على اعتزازه بها: (العرب

بطبيعتهم يعتزون بأصلهم وعروبتهم ووطنهم غاية الاعتزاز، وفي تاريخهم منذ الجاهلية ما يشهد لهم باعتزازهم بهذه الصفات، وتمسكهم بها، إن رحلوا إلى بيئة جديدة عملوا على تعريبها، فنشروا فيها دينهم ولغتهم وأدبهم وحضارتهم، حتى يشعروا بأنهم لم يغتربوا وأنهم مايزالون يعيشون في بيئتهم الأولى بكل قيمها وعاداتها وتقاليدها، وأن الوطن الجديد بالنسبة لهم ليس بديلاً عن الوطن القديم ولا منفصلاً عنه، بل هو امتداد له)[13]. من هنا فإن عنصر المنافسة الذي اعتمد عليه النقاد في تفسير هذه الظاهرة لا يعتبر بالنسبة له وجيهاً، لأن الأمر يتعلق بمحاولة جعل وطنهم نسخة من الوطن الأصل، أكثر مما يتعلق بمنافسته، فبناة الحضارة الأندلسية لم يكونوا: (مدفوعين إلى ذلك بباعث المنافسة لحضارة العباسيين في بغداد، بمقدار ما كانوا مدفوعين، كما يبدو، بباعث نفسي، هو الرغبة في أن يجعلوا من الوطن الجديد امتداداً للوطن الأم، وأن يكون نسيج حضارتهم من جنس نسيج حضارتهم الأولى، حتى يظلوا يشعرون أنهم في بعدهم غير بعيدين، وفي اغترابهم غير مغتربين)[14].

5/ **رأي المستشرف ليفي بروفنسال:** يؤكد هذا المستشرق الإسباني، في إحدى المحاضرات التي ألقاها عن هذا الموضوع، على غرار النقاد العرب الذين سبقت الإشارة إليهم في هذا العرض، نفس فكرة ارتباط الأدب الأندلسي بالأدب المشرقي تقليداً ومعارضة، مما انعكس على تراثهم الأدبي في شكل

انفصال وعدم تفاعل مع معطياتهم الطبيعية، وارتدائهم ثوباً تعبيرياً أشد التصاقاً بشبه الجزيرة العربية من شبه الجزيرة الإيبيرية، يقول في هذا الصدد: (والحق أن إسبانيا لم تقطع صلتها قط بالعالم الإسلامي في ميدان الشعر، وأنه لم نر من شعرائها الكثيرين الذين قرضوا الشعر على أسلوب كلاسيكي شاعراً واحداً أراد حقيقة أن يلبس نفسه - ثوباً جديداً - إن صح التشبيه، وقد لا ننكر إشراق عبقريات طارئة، ولكن القاعدة التي استمسك بها الأندلسيون وأكبروها إلى آخر الأمر هي محاكاة الشرقيين في نماذجهم)[15].

ومع ذلك فإن التفسير الذي يعطيه هذا المستشرق مخالف لتفسيرات النقاد السابقين، فهو يربطه بالخلفية الاقتصادية للطبقة الحاكمة، خصوصاً بعد دخول الأمير الأموي عبدالرحمن الداخل، فهذه الفئة الحاكمة في الأندلس بطبيعتها الأرستقراطية معتزة بأصلها، وتبذل ما في وسعها لاستمرار هذا الأصل في الأندلس، فلا غرابة بعد ذلك أن نراها تدعو إلى مد الجسور التي تربطها بهذا الماضي في شتى المظاهر الحضارية، بما فيها طبعاً الأدب، يقول: (كان من خصائص الحضارة الأندلسية التي لازمتها إلى منتصف القرن التاسع الميلادي أن تتمسك تمسكاً شديداً - بالتقاليد الشامية -، ولم يزدد هذا التمسك إلا قوة حين ولي أمر المغرب الأندلسي الإسلامي الأمير عبدالرحمن الداخل، ومن الطبيعي ألا ندهش إذ نرى في أرض الأندلس، من أول الأمر، أرستقراطية عربية معتزة بأصلها مكبرة له)[16].

6/ **رأي الدكتور سامي مكي العاني**: يعيد الدكتور العاني ظاهرة تبعية الأندلسيين للمشارقة عامة، والمعارضة منها على الخصوص، إلى عامل المنافسة، الذي كان قائماً بين الأندلسيين، والمشارقة. فهذه المعارضة لأشهر القصائد الشرقية وأحسنها لم تكن بدافع الإعجاب والتقدير لما تحمله هذه القصائد المعارضة في ثناياها من قيم جمالية وإبداعية، وإنما لإظهار التفوق على المشارقة، كوجه من وجوه المنافسة العامة التي كانت تسود بين شرطي العالم الإسلامي، شرقه وغربه. ومادام التفوق والانتصار في هذا المجال لا يكتسي قيمته الدلالية إلا إذا انصب على أروع النماذج الشعرية وأحسنها، فإننا نجد الأندلسيين يقصرون معارضتهم على القصائد الشرقية المتوفرة على هذه المواصفات الفنية لا غير. ويستدل الدكتور سامي على صحة تعليله بالشاعر الأندلسي ابن عبدربه الذي كان يذيل كثيراً من معارضاته للشعراء المشارقة الواردة في كتابه (العقد الفريد) بتعاليق يفهم منها أنه لم يكن يقنع من معارضته بنظم قصيدة أندلسية على منوال أخرى مشرقية وكفى، كدليل منه على إعجابه بها، وإنما كان يسعى من وراء ذلك لما هو أكثر. إنه يريد بزَّ من عارضهم والتفوق عليهم، وكأنه يدخل معهم في منافسة أدبية. يقول عنه الدكتور سامي: (يتضح في شعره ميله الشديد إلى المحافظة على الاتجاه القديم، وتأثره بشعراء المشرق من حيث المعاني والصور. فكان يحاكي كبار شعراء المشرق، ويولع بمعارضته أشعارهم بهدف التفوق عليهم، لا الإعجاب بهم فحسب،

انطلاقاً من حب تأكيد الذات الأندلسية، ولذلك نراه حين يعارض مسلم بن الوليد في قصيدته اللامية يعقب بعد الانتهاء من عرض نصه بقوله: (فمن نظر إلى سهولة هذا الشعر مع بديع معناه، ورقة طبعه، لم يفضل شعر صريع الغواني عنده إلا بفضل التقدم)[17].

7/ **رأي الدكتور شوقي ضيف:** لم يدع الدكتور شوقي ضيف ظاهرة بارزة كهذه تمر دون أن يدلي فيها بدلوه، على غرار ما فعل مع باقي ظواهر الأدب العربي الأخرى تقريباً. وهكذا نراه يؤكد على هذه التبعية الأدبية المشرقية التي ربط بها الشعراء الأندلسيون أنفسهم، بأن جعلوا القصيدة المشرقية نموذجاً يحتذى في كل خصوصياته الفنية. لقد: (كانت الفكرة الأساسية عند من يريد أن يكتب شعراً، أن يكون شعره على نمط الشعر عند المشارقة من القدماء أو العباسيين، ومعنى ذلك أن الشعر الأندلسي لم يحاول أن يخضع الشعر العربي لشخصيته، بل رأيناه هو يخضع له، فهو يخضع لموضوعاته المعروفة في المشرق، كما يخضع لأفكاره ومعانيه وأخيلته وأساليبه)[18]. وبذلك انساق الشاعر الأندلسي، حسب هذا الناقد، وراء تصيد الميزات الفنية التي تطبع النموذج الشعري الشرقي، متناسياً جوهر الشعر الكامن في التعبير عن الإحساس والشعور وتفاعلهما مع المعطيات البيئية التي يحيا فيها الشاعر. وهكذا عوض أن يعطينا الشاعر الأندلسي قصائد تستجيب في قوالبها الفنية وحقولها الدلالية لخصوصية قائلها الشعورية كإنسان يعيش في بيئة، هي أقرب إلى البيئة

الأوروبية منها إلى البيئة الشرقية، وجدناه يقتل إحساسه في نفسه ويبذل أقصى جهوده في نظم قصائد تتماشى وخصائص القصائد المشرقية: (على هذه الشاكلة يصوغ الشعراء قصائدهم على صورة القصائد العباسية، وهي صور لا تقف عند المشابهة في الوزن والروي، بل تمتد إلى المشابهة في المعاني والأساليب، وكأنما القصيدة في رأيهم ليست إلا تلفيقاً للمواد الفنية التي تركها العباسيون، فهم يبدئون ويعيدون في المعاني والصور الموروثة دون أن يضيفوا إليها جديداً إلا قليلاً.. ولعله من أجل ذلك شاعت عندهم فكرة معارضة قصائد المشارقة)[19]. وهو بذلك يعيد هذه الظاهرة، خلافاً للنقاد السابقين، لطبيعة العقلية العربية. ففي هذه الفترة كانت العقلية العربية في رأيه قد بلغت درجة من القصور والعجز، لم تعد معها قادرة على مواصلة مسيرة العطاء والإبداع والابتكار التي طبعته في مراحله السابقة، فاكتفت باجترار ما سبق أن أبدعته في عصورها الزاهرة: (إن التفكير الفني عند العرب كان قد فقد كل مقدته على الابتكار والتجديد، لذلك لم يستطع الأندلسيون أن يتجهوا بشعرهم إلى جهات جديدة سوى ما سنراه بعد قليل عندهم من الموشحات والأزجال)[20].

ورغم ما يطبع رأي الدكتور شوقي ضيف من مغالاة تبدو واضحة في حكمه القاسي على العقلية العربية عامة في هذه الفترة بالقصور والجمود، مما يتنافى وحقيقة الواقع الأدبي الأندلسي الذي أعطى عبر مسيرته أكثر من قصيدة فاقت في

شهرتها وبقائها قصائد مشرقية قيلت فيما أسماه الدكتور بفترة ازدهار العقلية الفنية العربية. رغم ذلك، فإننا لن نناقش وجهة نظره تلك، مكتفين، في الوقت الراهن، بالإشارة لما يطبعها من مغالاة، مادام ذلك يخرج عن نطاق دراستنا المهتمة أساساً باستعراض مختلف الآراء التي قيلت بخصوص ظاهرة ارتباط الأدب الأندلسي بالمشرقي، وتقديم صورة عامة عنها، تعد بمثابة أرضية معرفية صلبة لفهم موقفنا الشخصي منها.

تلكم بعض الآراء النقدية الهامة التي حاول أصحابها تفسير هذه الظاهرة الخاصة في علاقة الأدب المغربي بالمشرقي، خصوصاً ما يتعلق منها بالمعارضات، وكما هو واضح فقد تمحورت في مجملها حول إحساس الأندلسيين بالنقص تجاه المشارقة ورغبتهم الملحة في تجاوزه. فإلى أي حد تعتبر هذه الآراء مقنعة؟ وما موقفنا الشخصي منها؟. ذلك ما سنحاول التعرف عليه في المبحث الثالث والأخير من هذه الدراسة.

التفسير الشخصي لهذه الظاهرة: لاحظنا من خلال استعراضنا السابق لمختلف تفسيرات النقاد لظاهرة ارتباط الأدب الأندلسي بالأدب المشرقي، والمعارضة منها على وجه الخصوص، أن كل ناقد يريد إرجاعها لسبب محدد بعينه. فبعضهم أرجعها لعامل نفسي، وآخرون لعامل طبقي اقتصادي أو لعامل اجتماعي، محاولين جهد المستطاع تقليص حجم الظاهرة واختزاله لينسجم ونوعية السبب الذي يقترحونه لتفسيرها، مستعينين في تدعيم ذلك بما يتناسب وتبريرهم،

متناسين ما لا ينسجم معه، أو مدخلينه ضمن الشاذ الذي لا حكم له. وبذلك يخرجون من دراستهم للظاهرة خروج المنتصر الذي لم يترك في ساحة الميدان عدواً إلا وقضى عليه.

والحقيقة التي لابد من تأكيدها هنا، هي أن الأمر ليس على هذا القدر من البساطة والوضوح، حتى يجزم فيه بهذه السهولة، بل هو أعقد مما قد يعتقد، نظراً لكون الظاهرة، أية ظاهرة، والأدبية منها على الخصوص، تكون بطبيعتها معقدة، لدرجة لا يمكن معها إرجاعها لعامل واحد بعينه، وإلا اعتبر ذلك اختزالاً لها.

الملاحظة الثانية التي لابد من إبدائها بخصوص التفسيرات السابقة أيضاً هي أنها تفسيرات جزئية، ونعني بذلك أنها تعيد أسباب الظاهرة لعنصر واحد بعينه، (سياسي، اجتماعي، أو نفسي)، معتقدة بذلك أنه سلطت عليه ما يكفي من الأضواء الكاشفة، ومتناسية في الوقت نفسه العلاقة الجدلية الموجودة بين العناصر كلها، بحيث لا يمكن فهم ما هو سياسي بعيداً عما هو اجتماعي، ولا ما هو نفسي مستقلاً عما هو اقتصادي، وهكذا... وهو ما يعني بعبارة أخرى تغييبها التام للطابع التكاملي الموجود بالضرورة بين هذه العناصر كلها، تماماً كما هو الحال في اللغة، حيث الكلمة لا تمتلك دلالتها الدقيقة والواضحة إلا في سياق تركيبي محدد ومضبوط، وكلما تغير هذا السياق إلا وتغيرت معه بالضرورة دلالة الكلمة، رغم أن الكلمة في التركيبين معاً تظل واحدة.

فكذلك الحال في دراسة الظواهر، كيفما كانت طبيعتها، لا ينبغي إرجاعها إلى عنصر واحد، دون محاولة ربط هذا العنصر ببقية العناصر الأخرى التي يفترض تفاعلها معه.

وبناء عليه يمكن القول، بأن التفسيرات السابقة تفسيرات جزئية واختزالية، لكونها تتعامل مع الظاهرة من منظور جزئي ضيق جداً، متغاضية عن باقي تشعباته المرتبطة بالمجالات الأخرى. ولأن تفسير ظاهرة في حجم ارتباط الأدب الأندلسي بالمشرقي عامة، والمعارضة خاصة، لا يتأتى إلا عن طريق القيام بمحاولة تركيبية للتفسيرات السابقة جميعها، باعتبارها العلاقة التكاملية العميقة الموجودة فيما بينها، وكأنها وجوه مختلفة لحقيقة واحدة.

ولبلوغ هذه الغاية لابد بطبيعة الحال من اعتماد النظرة الشمولية في التعامل مع الظاهرة في أبعادها العديدة والمتنوعة، التاريخية، السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية. المشكلة لإطارها العام، فماذا عن هذه الأبعاد ؟ وماذا عن علاقتها بالظاهرة المدروسة؟.

يمكن تلخيص العناصر الأساسية المشكلة لإطار هذه الظاهرة الثقافية الغريبة في النقط التالية:

1/ أن الشعر الأندلسي تأخر ظهوره عن الشعر المشرقي بعشرات السنين، فلما ظهر كانت النماذج المشرقية أمامه.

2/ أن الأندلس كانت بحاجة إلى المشرق لأنه أرقى منها حضارة وأكثرها تقدماً.

3/ أن الوسيلة التعبيرية عند الأندلسيين والمشارقة واحدة (اللغة العربية).

4/ أن الأندلس جزء مستقل سياسياً عن الحكم الإسلامي المركزي في الشرق.

5/ أن الذين أسسوا الحكم الأندلسي عرب مسلمون، كانوا يحكمون المشرق في وقت ما، كما أنهم يمثلون علية القوم، أو ما أسماه بعض الدارسون بالطبقة الأرستقراطية العربية.

6/ أن الموروث الثقافي العربي المشرقي يعد المرجع الثقافي الوحيد للأندلسيين.

7/ أن علاقة الأندلس بالمشرق لم تنقطع عبر العصور رغم الاستقلال السياسي، ويتجلى ذلك بوضوح في مواسم الحج والرحلات العلمية المتبادلة.

من خلال العناصر السابقة المؤطرة للأوضاع الأندلسية بمختلف مستوياتها في علاقتها بالمشرق، يتضح، بما لا يدع مجالاً للشك، أن الأندلس كانت بمثابة تلميذ نبيه يتعلم على يد أستاذ شاطر اسمه المشرق، علماً بأن هذا التشبيه لا يتضمن أي معنى قدحي في حق الأندلس، بقدر ما يعكس حقيقة تاريخية لا غبار عليها. وما قصر عمر الأندلس الحضاري مقارنة بالمشرق إلا دليل قاطع على ذلك. وعليه فالأندلس لم يكن بإمكانها إلا أن تكون كذلك بحكم مجيئها المتأخر عن المشرق، الذي سبقها بقرون كثيرة إلى الوجود، ككيان وكحضارة، مما أهله مبدئياً لتحمل مسؤولية قيادة العالم

العربي والإسلامي، فيما اكتفت الأندلس، لتأخرها، بلعب دور التلميذ الطموح الراغب في مجاراة أستاذه والاستفادة منه.

هذه العلاقة ذات الطابع العمودي، (فوق/تحت) (مركز/هامش)، التي كانت تجمع الشرق بالأندلس كان لها تأثير كبير في توجيه مسيرة الحركة الحضارية الأندلسية بوجه عام، والأدبية منها على الخصوص.

وبالمناسبة تجدر الإشارة إلى أن الأندلس كتلميذ لم يكن حراً في تحديد أستاذه، مادام قد اختار مبدئياً أداة تلقيه وإبداعه ممثلة في اللغة العربية، وقد زكى هذا الاختيار أيضاً الارتباط الديني بين القطرين، مما جعل تراث الأستاذ المشرقي، يتحول في الوقت ذاته لتراث التلميذ الأندلسي، ينهل منه، ويبني على منواله.

إذا أضفنا لذلك كله أن الأندلس حكمتها أرستقراطية عربية آتية من المشرق - مقر حكمها السابق -، بكل ما يمتاز به طبعها من اعتزاز بهذا الأصل، ورغبة عارمة في جعل مقرها الجديد صورة مطابقة لموطنها القديم، كفيلة بتعويضهم خسارة النزوح الاضطراري للمغرب.

في هذا الإطار العام إذن تندرج سلوكات الأندلسيين المختلفة الرامية لجعل الموطن الجديد صورة مصغرة للقديم، وما إطلاقهم لأسماء المدن الشرقية على المدن الأندلسية، وأسماء الخلفاء المشارقة على أنفسهم، بالإضافة لجلبهم كل ما يمكن جلبه من مشاهير الشخصيات العلمية والأدبية المشرقية، كأبي

علي القالي وصاعد البغدادي وزرياب... أو بعث نماذج مماثلة لمن لم يستطيعوا جلبهم من هذه الشخصيات، كابن دراج وابن هانئ، مقابل المتنبي، وابن زيدون مقابل البحتري، إلا دليل قاطع على ذلك. ولعل هذا ما يفسر في الوقت ذاته تشجيعهم لشعرائهم على معارضة قصائد مشرقية محددة، كما حصل لابن دراج وصاعد البغدادي مع الخليفة المنتصر، حين طلب منهما معارضة قصيدة أبي نواس الشهيرة:

أجارة بيتنا أبوك غيور   وميسور ما يرجى لديك عسير

وهذا ما يجعل هذه الظاهرة ذات أبعاد مختلفة، فهي بالنسبة للخليفة ذات أسباب سياسية ونفسية، في حين أنها بالنسبة للشعراء تكتسي أبعاداً مادية ومعنوية. فالخليفة الأندلسي مثلاً حين يجمع حوله شعراء، إما مشارقة أو تنطبق عليهم السمات الفنية المشرقية، إنما يفعل ذلك تحت تأثير دوافع عدة، لا دافع واحد، كما يعتقد بعض النقاد، منها السياسي، والنفسي، والاجتماعي، وكذلك الشأن بالنسبة للشاعر الأندلسي حين يعارض قصيدة لشاعر مشرقي مشهور في مدح خليفة، فإنه يسعى من وراء ذلك لبلوغ هدفين متلازمين، أحدهما معنوي، يمكن تشبيهه بما يحس به التلميذ الطموح حين ينجح في تقليد أستاذه من اعتزاز وثقة بالنفس. أما الثاني فمادي يتمثل فيما يحظى به الشاعر/ التلميذ الموفق/ من مكانة خاصة لدى الخليفة الممدوح، هذا الأخير

الذي لا هم له، كما أشرنا لذلك سابقاً، إلا مجاراة المشارقة في بلاطاتهم وشعرائهم وقصائدهم، حتى تصبح الأندلس في مستوى المشرق، فلا يعود ثمة ما يشعره بأنه نزح عما هو أعلى إلى ما هو أدنى، فيختفي كل شعور بالنقص.

إنطلاقاً مما سبق يبدو أن ظاهرة ارتباط الغرب الإسلامي بمشرقه شيء طبيعي مشروع، يسير في السياق العام للمعطيات الموضوعية المتوفرة، لدرجة يصبح معها الاختلاف والانفصال بينهما شيئاً غير مقبول ولا مستساغ، لأن أغلب الظروف توحد بينهما أكثر ما تفرق، وهذا ما أكده الدكتور إحسان عباس في كتابه (تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة) بقوله: (هب أن الأندلسيين لم يعمدوا إلى تقليد الشعر المشرقي، فإن اشتراك البيئتين المشرقية والأندلسية في المتكإ الحضاري سيجعل صور التشابه - ولابد - أوضح تحت عيون الباحثين من صور التخالف والافتراق، تلك حقيقة يجب أن نعيها تمام الوعي، لا حين نتحدث عن الشعر الأندلسي وحسب، بل حين نتحدث عن شعر كل قطر من الأقطار الإسلامية التي وجدت طريقها إلى الاستقلال السياسي في هذا العصر أو ذاك، والمتكإ الحضاري لا يعني الشركة في مواد العمران وحسب، بل يمتد فيشمل الشركة في وسيلة التعبير والمقدسات الدينية والدوافع الأسطورية والمستوى العلمي، وغير ذلك من شؤون تسمى جميعاً - الموروث العام -)[21].

الهوامش والإحالات

1) د. شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص: 413.
2) بطرس البستاني: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ص: 27.
3) المستشرق ليفي بروفنسال: محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها، ترجمة: محمد عبدالهادي شعيرة، مراجعة: عبدالحميد العبادي بك، ص: 6.
4) د. شوقي ضيف: مرجع مذكور، ص: 415.
5) أبو الحسن علي بن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ص: 11.
6) ابن دراج القسطلي: الديوان، تحقيق الدكتور محمود علي مكي، ص: 46.
7) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص: 46.
8) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الثالث، ص: 104.
9) أحمد أمين: مرجع مذكور، ص: 230.
10) أحمد أمين: مرجع مذكور، ص: 230.
11) د. محمد رجب البيومي: الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر، ص: 15.
12) د. عبدالعزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص: 162.
13) د. عبدالعزيز عتيق: مرجع مذكور، ص: 162.
14) د. عبدالعزيز عتيق: مرجع مذكور، ص: 162.
15) المستشرق ليفي بروفنسال: مرجع مذكور، ص: 18.
16) المستشرق ليفي بروفنسال: مرجع مذكور، ص: 5.
17) د. سامي مكي العاني: دراسات في الأدب الأندلسي، ص: 293.
18) د. شوقي ضيف: مرجع مذكور، ص: 417.
19) د. شوقي ضيف: مرجع مذكور، ص: 435.
20) د. شوقي ضيف: مرجع مذكور، ص: 435.
21) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص: 128.

المصادر والمراجع المعتمدة

1) د. شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي.
2) بطرس البستاني: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث.
3) المستشرق ليفي بروفنسال: محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها، ترجمة: محمد عبدالهادي شعيرة.
4) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس.
5) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة.
6) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الثالث.
7) د. محمد رجب البيومي: الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر.
8) د. عبدالعزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس.
9) د. سامي مكي العاني: دراسات في الأدب الأندلسي.
10) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة.
11) ديوان ابن دراج القسطلي: تحقيق الدكتور محمود علي مكي.
12) ديوان البحتري: تحقيق حسن كامل الصيرفي.
13) ديوان أبي نواس: تحقيق أحمد عبدالمجيد الغزالي.
14) ديوان المتنبي: تحقيق عبدالرحمن البرقوقي.
15) ديوان ابن زيدون: تحقيق كامل كيلاني وعبدالرحمن خليفة.
16) ديوان ابن خفاجة: تحقيق الدكتور السيد غازي.
17) ديوان ابن عبدربه: تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية.
18) ديوان أبي تمام: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام.



حضارتنا الإسلامية وتاريخنا الأدبي

عباس عبدالحليم عباس

جديد شوقي ضيف كتاب يكشف كنه رغبة مكنونة لدى إنسان عايش تراث أمة عريقة قدر لها أن تحيا شتاتاً مريراً، في أن يعلن احتجاجاً على هذا الواقع المؤسف ولو كان ذلك عبر عنوان الكتاب - وفي العنوان ما فيه في كثير من الأحيان - فقد آن الأوان لتتلاقى الأطراف داخل دفتي كتاب «من الشرق والمغرب/ بحوث في الأدب» وقد تأكد هذا المعنى بصدور الكتاب عن الدار المصرية/ اللبنانية)... إنه هم الثقافة والفكر، و«كلنا في الهم شرق...» هذه قراءة للخارج، أما الداخل، ففيه اثنا عشر بحثاً، ستة مشرقية، وستة مغربية، أعاد أستاذنا شوقي ضيف من خلالها صياغة بعض الموضوعات بطريقة جديدة تكشف، كما هي كتابات الأساتذة الكبار دائماً، عن المعاني الشمولية والناضجة للظواهر، مثلما نجد في المقالة الأولى (المثل العليا في شعر الفروسية الجاهلية) التي قدم عبرها فهماً أعمق وأشمل للمصطلح نفسه، فكانت مقاربته تحفر في مناخ ندر الالتفات إليها عند الحديث عن شعر الفروسية، كالبطولة النفسية التي تماشت مع البطولة المادية واعتز بها الشاعر العربي عن طريق عرضه لمنظومة المثل والأخلاق الكريمة التي تمثل جانباً مهماً من جوانب الفروسية

النفسية التي تقتضي التقدير والإحترام، وآية ذلك قول الرسول صلى لله عليه وسلم لابنة حاتم الطائي: «يا جارية هذا صفة المؤمن لو كان أبوك مسلماً لترحمنا عليه». ويبرز الدكتور شوقي صورة الصعاليك في هذا السياق التي ترمز إلى أرفع درجات الفروسية، يقول شاعرهم:

أقسم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

ويقرأ الدكتور في موقف الصعاليك ذلك استشعاراً عميقاً لفكرة التضامن الاجتماعي.. وثمة أفكار أخرى عميقة الدلالة ، كذك الغدر، وموقف الشاعر تجاه جاراته، والحلم وسعة الصدر، والإعتراف بجميل الزوجة وحسن عشرتها وظهورها بصورة تعادل صورة الفارس (الرجل) لشدة ما تتمتع به من صفات المرأة الحرة النبيلة.

ويعجب القارىء لتلك الالتفاتات الذكية للأستاذ ضيف إلى موضوعات تعد غفلاً عند الباحثين والدارسين المعاصرين أو تكاد، كأدب الرفق بالحيوان، وقضايا الأسرى وحقوقهم الإنسانية وغير ذلك من القضايا التي تشكل محاور أساسية في شعر الفروسية الجاهلي.

ومازلنا في الأدب العربي القديم، وفي الجانب المقارن تحديداً، إذا يعرض لنا الفصل الثاني صور الأدب العربي المقارن من خلال علاقاته بالآداب الأجنبية القديمة (الفارسية، والهندية، واليونانية). وفيه ينقض الدكتور قضايا أشبه ما

تكون بالمسلمات حول علاقة العرب الجاهليين بالأمم المجاورة منها: أن عزلة العرب - في العصر الجاهلي - عن الأمم المجاورة غير صحيحة. ويثبت ذلك بروايات وأحداث لا مجال للشك فيها ويثير من خلالها دعوة جادة للدراسة المقارنة لمجالات عديدة في الأدب (كالأمثال) عند العرب والمصريين واليونان والعبرانيين والهنود والفرس. و(كالقصص الديني) في أشعار الشعراء الجاهليين لمعرفة مصادرهم ومدى اتساع أفقهم وعلاقاتهم الثقافية والفكرية.

وفي أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي يتابع الأستاذ ضيف أثر الأدب الفارسي في كتابات ابن المقفع السياسية والأخلاقية، وعند سهل بن هارون والجاحظ وغيرها من الكتابات كألف ليلة وليلة الذي «يحمل بين أطوائه وصفحاته دراسات واسعة للأدب المقارن بين ما فيه من حكايات شعبية فارسية وهندية وحكايات عربية بغدادية وقاهرية».

أما الأثر اليوناني في الأدب العربي فقد بدأ في عهد البرامكة وهو ما أثبته السعودي في (مروج الذهب) واضطرد ذلك في ترجمة الفلسفة اليونانية والمنطق، وقد تأثر بهما المتنبي في شعره. أما فن الترجمة الشخصية أو الذاتية فقد كان للفرس واليونان أكبر الأثر في معرفة العرب له. وبما أننا نحاور العصر العباسي وأدبه، آثار الدكتور ضيف أن يخصص الفصل الثالث لواحد من أهم وأبرز أعلام النثر العباسي، فكان

هذا الفصل بعنوان (مؤثرات في حياة أبي حيان وأدبه)، وكان أهمها - في نظر الدكتور ضيف: تغلغل الثقافة العربية في الطبقات الشعبية بمجتمع بيئته عن طريق حلقات المساجد والمكتبات العامة في بغداد، ونشاط الوراقة والوراقين، وبعض العوامل السياسية والأخلاقية في المجتمع البغدادي.. كل ذلك أثر تأثيراً بالغاً في حياة التوحيدي وأدبه، حتى صار في شخصه وكتابته ممثلاً بارزاً للطبقة الشعبية في مجتمعه ذلك، ويلحظ الدكتور ضيف أن هذه الظاهرة: قيادة الحركات الثقافية والأدبية والعلمية من قبل أشخاص ينتمون إلى أبناء الشعب، ظاهرة لافتة للإنتباه في العصر العباسي. ومع أن الدكتور ضيف يوضح القيمة الأدبية العظيمة لأبي حيان إلا أنه يأخذ عليه ويشده ابتذال نفسه بالوقوف بباب ابن العميد والصاحب بن عباد منتظراً منهما عطاء جزيلاً، برغم تفهم أستاذنا ضيف للعوامل التي دفعت التوحيدي لذلك.

ولكن، وللحق، فإن أبا حيان كان أكثر أدباء عصره جرأة على تعرية الواقع الاجتماعي المنحط في المجتمع العباسي، فجعل أدبه مخصصاً للشكوى المريرة من الفساد الخلقي المستشري حوله الأمر الذي أخرج لنا أعمالاً أدبية خالدة في الغربة والوحشة والتضرع والإبتهال، كما انعكس ذلك في عمله الخالد (الإشارات الإلهية).

ويبدو أن إشارات التوحيدي التي ختم بها الدكتور ضيف فصله الخاص به كانت من باب حسن التخلص، فكانت مدخلاً

صالحاً للفصل الرابع الخاص (بالصوفية ومشاركتهم في نشر الجهاد والإسلام)، وكما ذكرت سابقاً، فإن أستاذاً بخبرة الدكتور شوقي ضيف، لابد أن يعيد قراءة الأشياء بطريقة فيها من الاختلاف ما فيها، ليس من أجل الخلاف بحد ذاته ولكن من أجل الحث على النظر إلى الأمور من زاوية مختلفة. فالصوفية، يظنها كثيرون من الناس جماعة من الناس عاشت عالة على المجتمع «وهو ظن واهم» يأخذ الدكتور على عاتقه مهمة إبطاله وتتبع خيوط المسألة للوصول إلى الحقيقة بعد نفي الظن وذلك بتتبع تاريخ الحركة الجهادية في الإسلام وسير نساكها.

ولابد، بطبيعة الحال، أن يتعرض الأستاذ ضيف لأوهام فريق من المستشرقين الذين شبهوا نسّاكنا وصوفيتنا بالرهبان المسيحيين المنعزلين عن الحياة «وهو ظن خاطىء أيضاً، ويدل على ذلك بعبدالله بن المبارك الناسك المشهور الذي جاهد بسيفه ولسانه، وكان يرفع الجهد ويرقى به فوق النسك درجات بعيدة، ويمثل الأستاذ ضيف لغيره من المتصوفية الذين أبلوا في الجهاد أحسن بلاء. ويتتبع - في الوقت نفسه - أقوال المؤرخين وشهاداتهم التي تؤكد أن ثغور الإسلام استحالت ثكنات حرب تكتظ بالمجاهدين من النساك والمتصوفين.

وبرغم الانشقاق الذي حدث بين المتصوفين وأهل السنة في وقت من الأوقات لقولهم بأن أعمال القلب وفيوضاته فوق أعمل الجوارح ، مما فهم منه الفرائض الدينية من الصلاة

والصيام والحج والزكاة «ولم يكونوا يهملونها، ولكنهم كانوا يقولون أن أداءَها لا يبلغ حد الكمال بدون الرياضة الروحية.. وربما أنكر بعضهم الفرائض مبالغة في الإشادة بالرياضيات الروحية» وهذا غير جائز، إلا أن الشقاق قد كان بالغ الأثر في تشويه دور الصوفية في الجهد ونشر الإسلام.

ولكن الله قيّض لرأب الصدع إماماً مشهوراً هو الإمام الغزالي، فرفض ما وجب رفضه وقبل ما ينبغي قبوله. فكان ذلك «إيذاناً بأن يعود الصوفية إلى النهوض بدورهم» فازدهر التصوف ثانية، وظهر فيه «اتجاهان واضحان: اتجاه فردي فلسفي، واتجاه جماعي سني» وكان هذا الأخير له سهم وافر في الجهاد والإستشهاد في سبيل الله. وقد انتشر واستمد تعاليمه التربوية والخلقية من آراء الغزالي، وتتوالى الطرق الصوفية، وتزداد حماستهم لحرب الصليبيين، هذا من ناحية الجهاد بالسيف. أما النوع الآخر من الجهاد الذي ربما تفرد به هؤلاء فهو «جهادهم السلمي لنشر الإسلام وراء حدود العالم العربي بآسيا وأمريكا» ويرصد الدكتور ضيف مراحل هذا الجهاد وحلقاته الكثيرة دون أن يصيب هؤلاء الرجال الخلص عجز أو وهن مبيناً أهمية دورهم التاريخي وجهادهم الذي لابد أن يكون دعوة صريحة لإعادة النظر في كثير مما نظنه مسلمات في تاريخ حضارتنا الإسلامية.

ويأتي الفصل الخامس بعنوان: (القاهرة ودورها القيادي في الثقافة العربية) بداية من دورها في نشر المذهب المالكي،

واحتضان المذهب الشافعي فضلاً عن نشر قراءة ورش ونشر رواية ابن هشام للسيرة النبوية الشريفة كما ظهرت كتب عديدة في شعراء مصر وأطبائها ومترجميها ولغوييها.

وما إن ياتي العهد الفاطمي، وعند سلطان مصر حتى كادت تتولى زعامة العالم العربي حتى انبثقت في القاهرة نهضة أدبية وعلمية رائعة بفضل إغداق الخلفاء الفاطميين الأموال والرواتب على العلماء والأدباء الذين تزخر بهم كتب الأدب والتاريخ والتراجم والطبقات وشهادات الرحالة. ويشير الأستاذ ضيف، بالإضفة إلى اهتمام الفاطميين بالعلوم النقلية، إلى اهتمامهم (بالفلسفة) والعلوم الطبيعية، ويفصل لنا القول بما يشرح للقارىء مدى تقدم هذه العلوم عندهم. هذا هو شأن الفاطميين وأتباعهم، أما الأيوبيون فقد ضاعفوا إسهام القاهرة في الفكر العربي. وما القاضي الفاضل إلا شخصية أدبية فذة تدلل على نهضة الأدب والفكر في عهدهم، رد على ذلك اهتمام الأيوبيين بإنشاء المدارس والإغداق على العلماء من كل ميدان، حتى صارت مصر موطناً لكثيرين من علماء الأندلس الذين أنزلوا أرض الكنانة ، وفيهم اللغوي، والطبيب، والفقيه والأديب. ولما جاء المماليك أضافوا إلى مجد مصر العلمي والأدبي مجداً حربيا عسكرياً. كما امتاز هذا العهد بالموسوعات في مختلف الميادين، وزاد من هذه النهضة الصلة القوية بين الشام ومصر والعراق أيضاً، ويذكر الأستاذ علماء وفقهاء كثرين من أهل الشام والعراق قد نزلوا مصر موضحاً جهودهم وآثارهم في تقدم الفكر والأدب آنذاك.

ولم ينس أستاذنا كيف جاء العثمانيون أصحاب غزو وحرب فقاموا بهدم الكثير مما بناه من سبقهم باستثناء دور الأزهر الذي ظلت جذوته مشعة جعلت من القاهرة «طوال الحقب الإسلامية - قبل العصر الحديث - حامية للثقفة العربية وراعية لها ولأعلامها الأفذاذ في الوطن الكبير».

وبمجيء العصر الحديث والحملة الفرنسية واتصال العرب بالغرب، عرف المصريون الطباعة، وقادهم محمد علي إلى الحضارة الغربية، وراحت تنظم في القاهرة الصلة بين العقل العربي الحديث وبين العقل الأوروبي الحديث، وتمت ترجمة الكثير من العلوم الطبيعية والسياسية والاقتصادية، ويشيد الدكتور بدور رفاعة الطهطاوي، ثم تأسيس الصحف. فالطهطاوي «يعد - بحق رائد النهضة الفكرية العربية الحديثة في مختلف مجالاتها». أما الصحف والمجلات، فيرى الدكتور ضيف أن ظهورها المبكر في مصر كان له كبير الأثر في تأسيس أسلوب جديد في النثر وهو الأسلوب المرسل الحر الطليق وحررته من قيود السجع، والتعقيد اللغوي.

وثمة قضية خطيرة يلفت المؤلف أنظارنا إليها، وهي مقاومة المصريين الدعوة الخسيسة إلى (العامية) حتى حمت القاهرة اللغة العربية من هذه الدعوة المغرضة، في وقت كانت مصر تقع فيه تحت الإحتلال الإنجليزي، وكانت نيران الشعور الوطني تزداد تأججاً ويتزعمها الزعيم الوطني الخالد مصطفى كامل، ثم تتوالى قائمة الزعماء الوطنيين والمسلمين وكتبهم

ومجلاتهم وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده. أما قاسم أمين، فإن الدكتور ضيف يعده «بطل النهضة النسائية في عالمنا العربي غير منازع» وكان بودي لو أطال الدكتور الوقوف عند هذه الشخصية ليبين، خطأها الذريع في فهم حرية المرأة التي لا يمكن أن تكون بخلع الحجاب بحال من الأحوال، بل للحرية مفهوم آخر ينبني على فاعلية فكرية وإنسانية يراعى دور المرأة في تربية الجيل، وتطوير المجتمع، والمساهمة في بناء الحضارة بمعناها الأعمق والأشمل، ولا أظن هذا كله بمنأى عن إدراك الأستاذ ضيف وفكره.

وينتقل الدكتور بعد ذلك إلى مدرسة الأحياء الشعرية، والنهضة النثرية عبر المقال والقصة، ودور جامعة القاهرة، وأثر ذلك كله في نهضة الحركات الفكرية والأدبية في العالم العربي مما جعل القاهرة «كالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء».

والمقال الأخير في جانب الشرق العربي جعله الأستاذ ضيف بعنوان (الثقافة العربية الإسلامية في مواجهة الثقافة الغربية) وهو موضوع قديم يتجدد منذ الفتح الإسلامي والمواجهة مع الروم ثم الإسبان، وبانتصار الحضارة الإسلامية سيطرت اللغة العربية على غيرها، فازدهرت العلوم وترجمت الفلسفة، فتمثل المسلمون الحضارة الغربية والعلوم بكل ميادينا.

والمواجهة الثانية مع حضارة الغرب تمثلت بترجمة العلوم

الإسلامية إلى اللغات الأوروبية عن طريق الأندلس وصقلية، ويرصد الدكتور ضيف عشرات الكتب والمؤلفات التي ترجمها الغرب عن الفلاسفة والعلماء والأطباء العرب. وقد أخذ الغربيون مع العلوم العربية كل ما كان يتصل بها من قيام المدارس والجامعات ومنح الدرجات العلمية على نحو ما عرفوا من منح الأسلاف لتلاميذهم الإجازات العلمية.

أما التأثر الأوروبي في مجال الأدب العربي ، فهو يحتاج إلى بحث مستقل غير أن د. شوقي ضيف يفصح عن تأثر واسع للغرب بأدبنا العربي، وفي مقدمته الأغاني الزجلية، وما كان يصحبها من موسيقا، فضلاً عن التراث القصصي العربي. ومن الغريب - كما يرى شوقي ضيف - أن العرب حين سلموا تراثهم إلى أوروبا انصرفوا عن تنميته والعناية به، بينما أخذت أوروبا تثب في مضمار العلم المستمد منه والفكر والفلسفة وثبات متصلة، بل قل تقفز قفزاً ومع الكارثة العثمانية التي أصابت الوطن العربي ازداد انصراف العرب عن تراثهم حتى صدمهم الغرب بحملة نابليون فأعاد إليهم وعيهم، وكان المصريون من أوائل المتنبهين جراء هذه الحملة، فكان ما كان من إرسال البعثات وتوسيع نطاق المدارس ومؤسسات التعليم والترجمة إبان عهد محمد علي، وكان نتيجة ذلك ظهور شخصيات علمية وأدبية أنتجت أعمالاً ساق الدكتور ضيف معظمها للدلالة على النهضة العلمية واللغوية والأدبية التي تأسست آنذاك. غير أن الإنجليز رأوا أنه لابد من

الوقوف في وجه هذه النهضة، وأن ينشغل المصريون والعرب بأمور أخرى تلهيهم عن متابعة ذلك فكان الاحتلال سداً منياً يقف في وجه نهضة الأمة وتقدمها. غير أنهم، وإن استطاعوا أحياناً، لم يتمكنوا من القضاء على النهضة الأدبية، ويقول الدكتور شوقي: فقد ظلت ترجمة الآداب الغربية في مصر نشطة أوسع نشاط وظهر فيها نوابغ في فني القصة والمسرحية. غير أن المؤسف ان الاحتلال والاستعمار عطلا النهضة العلمية، ليس في مصر وحدها، بل في مختلف أصقاع الوطن العربي الكبير. ومن دلائل ذلك وأسبابه، فرض اللغة الأجنبية على مناهج التعليم، ولكن لغتنا العربية أثبتت لهم أنها قادرة على الوفاء بمتطلبات العلم الحديث، الأمر الذي يفرض على أساتذتنا الوقوف في وجه هذا الاحتلال العلمي - على حد تعبير الدكتور ضيف - الذي يعد أشد خطورة لأنه يحتل العقول والألسنة، وعليهم أمانة التعريب العلمي لخلق جيل يؤمن بدوره في البناء إنطلاقاً من إيمانه بثقافته القومية وجذوره الحضارية ويسهب الدكتور شوقي ضيف في تفصيل القول بمسألة التعريب إسهاب عالم خبير في أبعاد المشكلة - وطرق حلها مقترحاً قيام مؤسسة عربية تتعاون في إنشائها والإنفاق عليها الدول العربية جميعها ويقترح الأستاذ ضيف الاهتمام بترجمة العلوم والآداب بقدر الاهتمام بالتأليف نفسه، ويرى ببصيرة الأكاديمي المتخصص ضرورة رعاية المشاريع الترجمية كما كان عليه الحال عهد المأمون لنصل إلى ما وصل

إليـه ذلك الـعهد مـن تـقدم عـلمـي وازدار معـرفـي فـي كـافـة المجالات.

ويفرغ الدكتـور من مقالاتـه المتعلقة بالجزء الشرقي مـن الـوطـن العـربي لـينتـقـل إلى المقالات المخصصة لجزئه الغربي مبتدئاً (بعقيدة الموحدين بين التشبع والاعتزال) ومؤسس هذه العقيدة هو محمد بن تومرت الذي كان يعد نفسه مهدي آخر الزمان، وبويع على ذلك كما تدل سيرته التي تتبعها الدكتور ضيف مثبتاً أنه استحق عقيدته تلك من نحلتين هما: التشيع والاعتزال، مرجعاً أسس التشيجع إلى أربعة هي الإمامة ، والمهدوية، والعصمة، والتنظيم الطبقي) ومرجعاً الإعتزال إلى أساسين هما: (التوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وقد برزت ثقافة الدكتور وظهر عمق علمه في تتبع هذه الأسس التي بنى عليها حكمه حول عقيدة الموحدين، من خلال إمامهم ابن تومرت.

وينتقل البحث إلى مجال الدراسة الحضارية المقارنة عبر تتبع (دور الحضارة الأندلسية في تكوين الحضارة الأسبانية) تلك التي كانت غفلاً إلى عهد متأخر ولكن، مع فتح العرب لأسبانيا، وحرص العرب على استيراد تراثهم الثقافي والحضاري من المشرق، فضلاً عن استقدام علمائه وأدبائه، وكان ذلك مبكراً حسبما يرصد مظاهر المسألة - الدكتور ضيف بتفصيل شديد. وما إن يأتي عهد الطوائف حتى تزداد الحضارة العمرانية ازدهاراً ، ويقرر المؤلف أن الحضارة المادية للأندلس

استمرت تزدهر طيلة سبعة قرون انتقلت، بعد هزيمة المسلمين، إلى أيدي النصارى وصارت ملكاً لهم. فكان للعمارة الإسلامية أثرها الممتد في فن العمارة الأسباني، وكان فن الغناء والموسيقى من أبرز شواهد التأثير للحضارة الأندلسية بالحضارة الأسبانية، ويتبع الدكتور ضيف أطراف هذه القضية بدقة، يخلص منها إلى أن الحضارة الإسلامية العربية في الأندلس أتاحت للإسبان حضارة متكاملة في جوانبها المادية والمعنوية الأدبية والعلمية. حتى صرح (ألبرو القرطبي)، كما ينقل الدكتور ضيف عن تاريخ لغة العرب وآدابها، ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها «ويؤكد الدكتور بأن الموشحات والأزجال أثرت تأثيراً بعيداً في الغناء والشعر الأوروبيين، وأما القصص الأندلسي فقد شغف بهما الأسبان واستثمروها في تراثهم البيكاريسكي. أما المجال العلمي والصناعي، فإن قرطبة بلغت فيه شأواً بعيداً، يدل على ذلك أقوال الرحالة والسفراء الذين كانوا يزورونها، وفي كتاب الدكتور ضيف ما يحتاج إلى وقفات طويلة للتأمل والدهشة، فيما يخص العلوم التي برع فيها العرب وأخذها عنهم الأسبان من طب وفلك وزراعة وهندسة وصيدلة وغير ذلك، أما الفلسفة فلم يترك أستاذنا الفرصة تفوته لذكر ابن رشد الذي كان له دور حضارة قائمة بذاتها في هذا المجال، إذا ظلت كتبه تنير سماء أوروبا كلها بإشعاعاتها ليس في زمنه فحسب، بل في أزمان قادمة، وآماد بعيدة .

ويبدو أن (القضاء في الأندلس) كان بحاجة إلى فصل مستقل، كما رأى الدكتور ضيف فهو مؤسسة شرعية اقتضتها ضرورة الحياة البشرية، وعهد لها الدكتور بتوضيح جورها منذ العهد الإسلامي الأول ليبين مكانته وسلطانه الذي ظل يفوق كل سلطان في مختلف عهود الدولة الإسلامية.

أما في الأندلس، فقد دلت تراجم قضاتها أستاذنا الة مكانة القضاء الرفيعة هناك، وإلى استقلال ومنزلته العلية منذ حكم الأمويين للأندلسيين، ويدلل الدكتور ضيف على ذلك بكثير من المرويات التي تبين كيف كانت الرعية وأولو الأمر يستوون أمام القاضي، وتبين مدى تنور القضاة وتعمقهم في أحكام الشريعة وأصول المعاملات وفقهها، ومدى وعيهم الاجتهادي فيما جد من مشكلات... فضلاً عن تنبه ولاة الأمر إلى ضرورة رعاية القضاء وإنفاق الأمول على القضاة لكيلا يتركوا في نفسهم حاجة إلى مال أو غيره من أجل نزاهة أحكامهم واستقلالها.

ومن الأفكار الجديدة في مجال الحديث عن القضاء الإسلامي يشير الدكتور إلى ظهور نظامي المحامين والمشاورين في الأندلس، فنحن، عرب اليوم أخذنا نظام المحاماة عن القانون الفرنسي دون أن نعلم أنه كان قائماً في القضاء الإسلامي بالأندلس في نهاية القرن الرابع عشر.

وفي الفصول الثلاثة الأخيرة يناقش الدكتور ثلاث نقاط أدبية صرفة أولها (قصة حي بن يقظان وأصولها الإسلامية)

وبعد تلخيص جيد للقصة، يتناول الدكتور ترجماتها إلى عدة لغات قديماً وحديثاً، ويتعرض لتأثير ذلك في قصة روبنسون كروزو (لدانيال ريفو). أما غرسيه غومس فقد راح يبحث عن أصول أوروبية لقصة حي بن يقظان، يقول الأستاذ ضيف أنه كان أولى بغرسيه غومس أن يبحث عن المصادر الحقيقية للقصة، وهي مصادر إسلامية خالصة، ولتأكيد ذلك قام الدكتور ضيف باستعراضها ليصل إلى بيان جسامة الخطأ الكبير الذي وقع فيه غرسيه غومس حين تجاهل المصادر الإسلامية للقصة التي صارت من أعظم الأعمال القصصية في التراث العالمي بشكل عام.

وفي الفصل قبل الأخير عرض الدكتور لموضوع (البلاغة عند ابن رشد) واتخذ من الحديث عن اتجاهات البلاغة، وكتابي أرسطو في الشعر والخطابة وجهود المترجمين العرب الأوائل، مهاداً لذلك. ويرى الدكتور ضيف مع محقق كتاب ابن رشد الذي لخص فيه (الخطابة) لأرسطو أن ابن رشد لم يضع ترجمة حرفية للكتاب، بل شرحاً موسعاً له. أما (كتاب الشعر) فعمل له تفسيراً ملخصاً، وبالرغم من كثرة مواطن الخطأ فيما أسماه الدكتور ضيف تعريباً من قبل ابن رشد لهذا الكتاب إلا أن الرجل - كما يرى الدكتور ضيف - وضع آراء بلاغية كثيرة صائبة، خاصة فيما يتصل بالمشاهد المتكاملة للأحاسيس والأحوال النفسية والحقائق الواقعة، ولاتزال من أفكاره بقية طريفة تتصل بمراعاة النظر والغلو أو المبالغة وغير ذلك من

الآراء التي بلا شك تنظم إلى الإتجاه المجدد عند البلاغيين العرب القدماء.

وأخيراً يختم الدكتور شوقي ضيف كتابه هذا بفصل خاص عن (لسان الدين بن الخطيب الكاتب) الذي كان بمثابة آية ناطقة على تواصل الأندلس بالمشرق، وهو، على حد تعبير الأستاذ ضيف، أكبر كاتب أبدعته الأندلس في عصورها الأخيرة، وقد خصه المقري بمجلدين من (نَفْح الطيب) لأهمية شخصه وأدبه عموماً. فرسائله لها أهمية أدبية بالغة، وكذلك أهمية تاريخية لا تقل قيمة ودرجة في دلالاتها المختلفة. أما فن الرحلات، فقد برع فيه ابن الخطيب أيضاً، وله فيه آثار دالة على ذلك، والفن الثالث الذي عرف به الرجل هو (التاريخ) السياسي أو الشخصي (أي التراجم) ومن أهمها: الإحاطة، والكتيبة الكامنة وغيرها. أما التصوف ، فقد مارس ابن الخطيب الكتابةفيه بعدما نُفي وكتب فيه كتاب (روضة التعريف بالحب الشريف) الذي قُتل بسببه، فكان بأسلوبه المميز ونتاجه الأدبي الوفير، بحق، أكبر كتاب عرفته الأندلس آنذاك.



الممكن والمستحيل في السيرة الذاتية

صالح بن معيض الغامدي

على الرغم من التقدم الواضح الذي تحقق في مجال الدراسات التي تناولت النثر العربي القديم خلال العقد المنصرم فمازالت الحاجة ماسة إلى مزيد من الدراسات النوعية التي تضطلع بسبر أغوار كثير من الأجناس والنصوص النثرية، وقراءتي التالية لكتاب التبيان هي محاولة متواضعة في هذا المجال.

1 - التبيان:

كتب الأمير عبدالله بن بلقين بن زيري، آخر ملوك بني زيري في غرناطة سيرته الذاتية هذه في الفترة ما بين عامي 487 - 488هـ تقريباً، بعد أن نحاه المرابطون عن الحكم ونفوه إلى أغمات بالمغرب. وعلى الرغم من أن كتاب «التبيان» حُقق ونشر كاملاً قبل ست وأربعين سنة، وترجم حديثاً إلى الإنجليزية والإسبانية، إلا أنه - في اعتقادنا - لم يلق الاهتمام الذي يستحقه من النقاد والدارسين العرب، والسبب الرئيسي في ذلك يعود - ربما - إلى أن السيرة الذاتية في أدبنا العربي القديم بل والحديث أيضاً لم تكتسب حق المواطنة

بعد، ولم يُعترف بها كجنس أدبي جاد في نقدنا العربي قديمه وحديثه لأسباب عدة لا مجال لذكرها هنا، أما فيما يتعلق بإهمال هذه السيرة بالذات فأعتقد أن مصطلح «مذكرات» الذي وضعه ليفي بروفنسال، محققها، في العنوان الرئيسي «مذكرات الأمير عبدالله...» كان له أثر واضح في صرف اهتمام نقدة الأدب عن هذه السيرة، وذلك لما يوحي به هذا المصطلح من اقترابها من مجال التاريخ وابتعادها عن مجال الأدب، ومما يؤكد هذه النقطة أننا نجد أن المؤرخين العرب بشكل عام والغربيين بشكل خاص قد استغلوا هذه السيرة استغلالاً كبيراً في دراساتهم التاريخية للأندلس. لكن قيمة «التبيان» الأدبية ظلت مهملة أو - في أحسن الأحوال - مهمشة. حقاً، لقد أشار إليها عدد من دارسي الأدب الذين تناولوا - على استحياء - فن السيرة الذاتية مثل شوقي ضيف وإحسان عباس، ويحى عبدالدائم، وكاتب هذه السطور وغيرهم، لكن قيمة هذا الكتاب الأدبية لاتزال - في نظرنا غير مجلوة، فكتاب التبيان، كنص «سيرذاتي»، فيه من الثراء والعمق بل والإشكاليات ما يتطلب كتابة عدة دراسات جادة حوله، وما سأسطره هنا ما هو إلا محاولة متواضعة لدراسة بعض جوانب هذا العمل الأدبي الهام.

2 - مذكرات أم سيرة ذاتية:

أشرنا إلى أن محقق «التبيان» قد وصفه بالمذكرات،

فهل كان محقاً في ذلك؟ قبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي علينا أن نقف قليلاً لنتبين الفرق بين السيرة الذاتية والمذكرات. فعلى الرغم من أن نقاد السيرة الذاتية - وجلهم من الغربيين مع الأسف - يعترفون بصعوبة التفريق القطعي والحاد بين الشكلين أحياناً، إلا أنهم يضعون معياراً عاماً وهاماً في نفس الوقت للتفريق بينهما. ففي السيرة الذاتية الصرفة يركز الكاتب على الذات بينما في المذكرات نجد أن اهتمام الكاتب وتركيزه ينصب على الآخرين من حوله[1]. وبناء على ذلك «فالتبيان» - في رأينا - أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى المذكرات ووسمه بالمذكرات فيه مجانبة للصواب، هذا مع إدراكنا أن السبب الذي حتم على محققه وسمه بالمذكرات ربما كان كون كاتبه رجلاً سياسياً، ومعلوم أن المذكرات من أكثر الأشكال الأدبية استخداماً من قبل رجال السياسة في كتابة تجاربهم السياسة. وكان الأولى ببروفنسال أن يحافظ على العنوان الأصلي لهذا الكتاب وهو «التبيان»، ثم يضيف إليه عنواناً ثانوياً آخر مثل «مذكرات» أو «سيرة ذاتية» أو غيرهما، دون أن يفرض على قارئه شكلاً أدبياً معيناً بدون مبرر، وقد تدارك هذا الخلل مترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية (أمين طيبي) عندما وضع له العنوان التالي::The Tibyan Memoirs of Abd Allah B. Buluggin Last Zirid Amir of Granada والحقيقة أن قارئ هذه السيرة الذاتية يجد أن شخصية الكاتب هي المحور الرئيسي لكل الأحداث التي تسرد

فيها، حتى في أحداث الجزء الأول منها الذي يخصصه الكاتب لتاريخ أسرته ونزوحها من شمال أفريقيا إلى الأندلس وإنشاء مملكة غرناطة، والذي يبدو فيه التركيز - أول وهلة - على تاريخ أجداده، فهذه الأحداث المسرودة تقوم بوظيفة كبرى في تحديد ملامح شخصية الكاتب وهويته. ومعلوم عند نقاد السيرة الذاتية أن بحث كاتب السيرة الذاتية في جذوره التاريخية واهتمامه بآبائه يتم عادة لتحقيق وظائف عدة مثل الاعتزاز بنسبه، وحب البحث في شجرة العائلة، ولاعتقاد الكاتب الراسخ في تأثير الوراثة[2]. لكن السبب الرئيسي الذي جعل الأمير عبدالله يبحث في تاريخ أسلافه يكمن - في اعتقادنا - في رغبته في إعطاء القارئ صورة جيدة عن مدى معرفته بأحوال مملكته منذ إنشائها إلى أن تولى حكمها، وعن مدى اضطلاعه بأمور الحكم والسياسة منذ طفولته المبكرة عندما أخرجه جده من المدرسة وأجلسه إلى جانبه في قصر الحكم ليكتسب خبرة عملية - بالإضافة إلى الخبرة النظرية - في إدارة شؤون الدولة التي أهلته لتولي ولاية العهد لجده ثم أخذ مقاليد الحكم بعد وفاته وهو لما يبلغ الثامنة عشرة بعد، وذلك على الرغم من وجود من هم أكبر منه سناً في العائلة الحاكمة[3].

وهذا لا يعني بالطبع أن الأمير عبدالله لا يهتم في سيرته بالعالم الخارجي الذي يحيط به من أناس وأحداث، ولكن اهتمامه بهذا العالم الخارجي يتحقق في أغلب الأحيان

من خلال اهتمامه بعالمه الخاص هو، أي بتركيزه على تصوير البعد الخارجي لشخصيته. وعلى الرغم من أن «التبيان» هو سيرة ذاتية سياسية (أي أن البعد السياسي في شخصية الكاتب يأخذ نصيباً أكبر من النصيب الذي تحظى به الأبعاد الأخرى في شخصيته)، إلا أننا نجد أن الكاتب قد نجح في التوفيق بين رسم البعدين الرئيسيين لشخصيته: الداخلي والخارجي، فالبعد الداخلي يتمثل في حرصه على تصوير انفعالاته ورغباته وعاداته وآرائه الأدبية والدينية والفلسفية وحتى العلمية، أما البعد الخارجي فيتجلى في تصويره لعلاقاته - كأمير - مع وزرائه وحاشيته وأهل مملكته وكذلك مع أمراء الطوائف الآخرين ومع الفونسو السادس ومع المرابطين وخاصة يوسف بن تاشفين.

وهناك مظهر سردي لافت للانتباه في هذه السيرة ربما كانت له دلالة كبيرة في توضيح مدى حرص هذه السيرة على المساواة أو الموازنة في رسم هذين البعدين لشخصية الكاتب. فالقارئ يجد أن الأمير عبدالله يستخدم - غالباً - ضمير المفرد المتكلم «أنا» عندما يتحدث عن نفسه كإنسان عادي، أما عندما يتحدث عن نفسه كأمير فإنه غالباً ما يستخدم ضمير الجمع المتكلم أو ضمير العظمة «نحن».

3 - دوافع الكتابة:

دوافع كتابة السيرة الذاتية عموماً كثيرة ومتنوعة،

وغالباً ما تأتي متداخلة. ومن أبرز هذه الدوافع: التبرير، والاعتذار، والتعليل وطلب الشهرة، والتطهير، والرغبة في تعليم الآخرين، ومتعة استرجاع الماضي، ومحاولة إعطاء الحياة التي عاشها الكاتب معنى ما.. إلخ. وإذا ما بحثنا في «التبيان» عن هذه الدوافع فسنجد أنها متوفرة جميعاً (ولو بدرجات متفاوتة)، يضاف إليها الدافع التقليدي لكتابة السيرة الذاتية في أدبنا العربي القديم وهو الرغبة في التحدث بنعمة الله «فنحن جديرون بتعداد نعم الله والإنصاف في شكره، كما حضّ الله عليه في قوله لنبيه عليه السلام ﴿**وأما بنعمة ربك فحدث**﴾ (ص 13). لكن الدافع الرئيسي الذي يبدو واضحاً ومسيطراً في هذه السيرة هو رغبة الأمير عبدالله في تعليل بعض الأعمال الإشكالية والمثيرة للجدل التي قام بها أثناء توليه حكم غرناطة، وفي محاولته تبريرها أحياناً والاعتذار عنها أحياناً أخرى.

ويبدو من قراءتنا لسيرة الأمير عبدالله أنه كان موضع نقد معاصريه واتهاماتهم، لا بل حتى موضع التشفي، خاصة من قبل خصومه الذين سرهم أن يروه في تلك الظروف الصعبة التي صار إليها: الخلع والنفي، فكتب سيرته هذه مستغلاً مقدرته الأدبية الفذة التي شهد له بها من قرأ سيرته من النقاد والمؤرخين قديماً وحديثاً، ليحقق بذلك عدة أهداف دفعة واحدة. أراد أن يشغل وقت فراغه في المنفى، وأن يتخلص من مشاعر الإحباط واليأس الذي لازمته بعد تنحيته عن الحكم، وأن

يروّض نفسه على قبول النهاية التي وصل إليها (أو القدر الذي حل به كما يقول).

وأهم من هذا كله، أراد أن يعتذر بطريقة تحفظ له ماء وجهه حياً وكرامته ميتاً عن بعض الأعمال المشهورة التي قام بها والقرارات القاتلة التي اتخذها في سبيل احتفاظه بملكه عندما كان أميراً لغرناطة، والتي كان معاصروه يرددونها - باعتراف الأمير - سبباً لسقوطه، مثل المعاهدات التي أبرمها مع الفونسو السادس عدو الإسلام والمسلمين في الأندلس، ومحاولة الوقوف لصد المرابطين عن مملكته وحرصه على جمع المال وحبه للحسان ومنادمة... وغيرها من التهم التي وجهت إليه. لذلك فقد سعى جاهداً إلى دفع هذه التهم عن نفسه، أحياناً بتبيان (ومن هنا جاء عنوان السيرة) حقيقة هذه الأعمال والقرارات التي اتخذها، لا كما رآها معاصروه بل كما رآها هو، وأحياناً بتبرير بعض النتائج التي ترتبت على هذه الأعمال التي قام بها، وأحياناً أخرى بالاعتذار عن بعضها. وهو في هذا كله يتخذ من قارئه (المحايد طبعاً) حكماً بينه وبين خصومه (أو حساده كما يسميهم) من معاصريه ومن سيأتي بعدهم. لذلك فالكاتب يكثر من استخدام الحوار بنوعيه الداخلي والخارجي (سنناقش ظاهرة الحوار لاحقاً) بغية التأثير على قارئه. فالحوار الداخلي الذي يمتد له الكاتب عادة بقوله: «قلت في نفسي» أو «قلت» يوظف كثيراً في المواطن التي يسرد فيها الكاتب كيفية اتخاذه بعض القرارات الحاسمة التي

كانت سبباً رئيسياً لسقوطه، وذلك ليجعل قارئه يدرك الظروف والملابسات التي حتمت عليه اتخاذ هذا القرار أو ذاك، وكأني به يقول للقارئ: «ضع نفسك مكاني».. وهو بهذه الطريقة يحاول استدرار عطف القارئ، وكثيراً ما ينجح. والحقيقة أن من أهم الملامح التي تميز هذه السيرة الذاتية عن غيرها من السير الذاتية هو الحضور الواعي والكبير للقارئ في ذهن المؤلف. ولعل من المناسب هنا أن نختم هذا الجزء من هذه القراءة بالاقتباس التالي الذي يتوجه فيه الأمير عبدالله بالحديث إلى قرائه: المنصف منهم والساخط على حد سواء. يقول للأول: «إنكم أنتم المخاطبون من الله ورسوله! فعليكم اعتمادنا، وإياكم خاطبنا، ولكم تكلفنا!» ويقول للآخر: «اخسأ بجهلك، ومت بغيظك! فليست الأقدار جارية على اختيارك، ولا أنت المخاطب...» (ص 200).

4 - الحقيقة والاختلاق:

على الرغم من أننا - كقراء - نتوقع أن تكون السيرة الذاتية من أكثر الفنون الأدبية إخباراً عن حقيقة حياة كاتبها، فالبحث عن الحقيقة المطلقة في أي سيرة ذاتية صعب جداً إن لم يكن مستحيلاً، والسبب في ذلك ربما يعود إلى أننا لا نملك مقياساً دقيقاً نقيس به حقيقة هذه السيرة الذاتية أو تلك، فلدى كل واحد منا مقياس خاص به، فبعضنا يرى مصداقية السيرة الذاتية يكمن في شموليتها - فكلما كانت أشمل كلما

كانت أصدق - وبعضنا يرى مصداقيتها في كثرة اعترافات كاتبها بالجوانب المظلمة والسلبية في شخصيته، وهناك أيضاً من يرى أن هذه المصداقية تكمن في مدى اتفاق ما يرويه الكاتب من حياته مع ما يعرفه عنه معاصروه أو مع ما ورد عنه في كتب التراجم والتاريخ المعاصرة له أو المتأخرة التي كتبت عنه.

هذه فقط بعض المقاييس المشهورة التي طبقها بعض دارسي السيرة الذاتية المهتمون بموضوع مصداقيتها، وإلا فإن قائمة المقاييس هذه يمكن أن تتضاعف وربما لا تنتهي، وكما نرى فكل مقياس يقودنا - بالضرورة - إلى نوع معين من الحقيقة، ولكنه لن يصل بنا - بالطبع - إلى «الحقيقة».. ومع ذلك فإن سيرة الأمير عبدالله تلبي قدراً لا بأس به من هذه المعايير التي تقاس بها - عادة - مصداقية السيرة الذاتية والتي أشرنا إليهما آنفاً. فمن ناحية الشمول، نجد أن هذه السيرة تروي قصة الكاتب منذ نشأته إلى تاريخ كتابته لها، مراعية - إلى حد بعيد - التدرج التاريخي، ليس هذا فقط، بل نجد أن الكاتب يقدم - كما رأينا - لسيرته بمقدمة طويلة يتحدث فيها عن جذوره.

لكننا ينبغي أن ندرك أن مسألة الشمول في السيرة الذاتية مسألة نسبية قد لا نتفق على تحديد معين لها، كما ينبغي أن ندرك - أيضاً - أن كاتب «التبيان» - شأنه في ذلك شأن أي كاتب سيرة ذاتية - كان لابد له من أن يمارس

أسلوب الاختيار والانتخاب للأحداث التي يرويها عن نفسه حسب الأهمية التي يعلقها بها.

ولم يكن بإمكانه سرد قصة حياته منذ ولادته إلى تاريخ كتابة سيرته، لأن ذلك يحتاج - عملياً - إلى زمن يساوي أضعاف أضعاف الزمن الحقيقي الذي عاشه، ولكن، لنا أن نتساءل، هل كانت هناك معايير معينة حكمت اختيار الأمير عبدالله لسرد أحداث وتجارب معينة في حياته دون غيرها؟ إن قارئ هذه السيرة لن يقف طويلاً كي يحصل على إجابة لهذا السؤال في السيرة نفسها.. فالأمير عبدالله قد نبه القارئ منذ البداية إلى أنه لن يروي كل شيء في حياته وخاصة تلك «الأحداث المشهورة والمعروفة»، وإنما سيركز على أحداث وتجارب بعينها، رأى أنها كانت غامضة أو غير مفهومة من قبل الآخرين «اللهم إلا أن تكون [ما يرويه] حديثاً يؤدي إلى القيام بحجة صاحبه والاعتذار عنه من أمر قد التبس على الجاهل أو أشكل على السامع لم يهجم على حقيقة، فنطق هذراً، وساعد عليه أقواماً لم يخسروا في عرض غيرهم شيئاً، وطعنوا على غائب أو ميت لم يُحر الجواب عن نفسه، أو دليلاً لم ينتصر لعرضه» (ص 2). أو على أحداث أخرى تبين عنه «حذقاً ومعرفة تذكر عنه وتنشر بعده، فإن ذلك من أوكد ما يجب عليه السعي فيه وإعمال ذهنه وحواسه في تلخيصه، إن أعانه على ذلك اغتباط بجميل الثناء، وآنفة لسوء المقال، ونشاط على ترفيع الذكر». (ص 2 - 3).

وذلك لأن الكاتب رأى أن معاصريه قد أهملوا رواية الجوانب المشرقة في حياته وركزوا على الجوانب المظلمة، فلم يجد بداً من أن يركز على رواية هذه الجوانب المشرقة والتي تتمثل في الإصلاحات التي قام بها في مملكته، والعدل الذي أقامه بين رعاياها، واشتراكه مع المرابطين في معركة الزلاقة المشهورة ضد النصارى، والتضحية التي قام بها أخيراً عندما سلم مملكته ليوسف بن تاشفين، وقد كان بإمكانه - كما يقول - أن يحتفظ بها لو أن تهمة تواطئه مع الفونسو السادس ضد المسلمين كانت حقيقة، كما زعم خصومه (ص 129، 148، 152، 153).

أما فيما يتعلق بالبعد الاعترافي في «التبيان» فسيجد القارئ أنه يحتوي على قدر لا بأس به من الاعترافات التي يدلي بها الأمير عبدالله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، قل أن نجد لها نظيراً فيما كتب من سير ذاتية في نثرنا العربي القديم. فهو يعترف - على سبيل المثال - بأنه كان جزعاً شديد الخوف ينهار عند أدني محنة يتعرض لها «لاسيما أن الجزع والسوداء متمكنة من نفسي، وأجدها في طباعي» (ص 114، وانظر أيضاً: ص 121، 155). وهو بهذا يؤكد تهمة الجبن التي اتهمه بها بعض المؤرخين (ص 208 - 209) ويعترف أيضاً بأن وزيره (سماجة) كان قد أغرقه في الملذات والملاهي، مستغلاً صغر سنه في بداية حكمه (ص 85)، وكذلك نجده يعترف بتهمة أخرى وجهها إليه خصومه وبعض المؤرخين وهي

أن قصره كان يحتوي على اللهو، ولو أنه كان ينفي أن يكون هذا الأمر بهدف المتعة الحسية، كما صور ذلك خصومه، بل بهدف الأبهة والمنظر «فإن الدول الكبار لم يزل فيها الغلمان وأبناء الصنائع صغاراً وكبار، عبيداً وأحراراً، وهم بين يدي الرئيس جمال، وعلى خدمته أعوان.. وهل الملك والمال إلا للتزين والتجمل، وانتخاب الحسان منهم تليق بهم الكسوة السنية والمراكب الفارهة؟» (ص 203).

ومن اللافت للانتباه أن الأمير عبدالله يعترف أيضاً بعادات والده (بلقّين) في الشراب الذي كان سبباً مباشراً لمقتله مسموماً على يد يوسف بن نغزالة اليهودي «لأن أبانا كان كثير الشرب معه (اليهودي) والتكرار عليه في منزله «ص 40)، كا يعترف أيضاً بأنه كان يتعاطى الشراب قبل أن يتوب الله عليه منها (ص 202).

ونراه أيضاً يعترف بأنه شَيّد الأسوار وأعد العدة لمقاومة المرابطين عندما حاصروه، ولكن ليس لأنه كان متواطئاً مع الفونسو النصراني ضدهم وكان يريد صدهم عن الجهاد - كما ذكر خصومه - بل لأنه كان يريد «الاحتياط على مهجتي والتحصن على نفسي» وذلك لأنه يرى أنه لم يقترف ذنباً يبرر خلعه «لم أنو به [يوسف بن تاشفين] سوءاً ولا واسيت عليه أحداً ولا صددته عن جهاده، فبأي شيء يتسبب إليّ إلاّ أن شاء التذنيب مع القدرة؟ فلا طاقة لي بذلك» (ص 121).

وهناك اعترافات أخرى لا مجال لذكرها هنا خوف

الإطالة، وأعتقد أن السبب الذي أدى إلى ظهور هذه النزعة الاعترافية القوية في سيرة الأمير عبدالله يكمن في الأسلوب الذي اتخذه للرد على التهم التي وجهت إليه، إذ لم يلجأ إلى نفيها جملة وتفصيلاً، ربما لأنه لم يكن قادراً على ذلك، بل اعترف بها، لكنه سعى جاهداً - كما رأينا - إلى تبريرها عن طريق نفي البعد التجريمي فيها كما رواها خصومه، والتركيز في المقابل - على تصوير صحة مقصده وسلامة نيته في أكثرها.

أما فيما يتعلق بمدى اتفاق ما رواه الأمير عبدالله عن نفسه في سيرته مقارنة بما رواه الآخرون عنه، فيكفي أن نقرر هنا أن سيرة الأمير عبدالله - كأي سيرة ذاتية - لا تعكس إلا حقيقة شخصيته ولا تصور إلا حياته هو، لا كما رآها الآخرون بل كما رآها هو، وإلا لما كتب هذه السيرة أصلاً، لأننا نعلم أن من أهم الأسباب التي دعته إلى كتابة سيرته كان - كما رأينا - رغبته في تغيير أو تحسين الصورة التي صُور بها في عقول الآخرين وكتبهم.

بقي أن نشير هنا إلى ظاهرتين أسلوبيتين لافتتين للانتباه في سيرة الأمير عبدالله تجعلان من مشقة البحث عن الحقيقة التاريخية فيها مشقة مضاعفة، هاتان الظاهرتان هما: ظاهرة الحوار، وظاهرة الاقتباس والتضمين (أو التناص كما يحلو لبعض النقاد تسميتها) اللتان تشكلان في هذه السيرة أبرز ملامح «الاختلاق». والاختلاق هنا لا يعني -

بالضرورة - «الكذب الصريح المتعمد» من قبل الأمير عبدالله، ولكنه يشير ببساطة إلى بعض التقنيات السردية والأدبية التي يستعين بها كاتب السيرة الذاتية في سرد قصة حياته، والتي تجعل من مهمة القارئ في التحقق من مصداقية الأحداث والتجارب التي تروى عبرها مهمة بالغة الصعوبة، بل مهمة مستحيلة.

ففيما يتعلق بالحوار، نجد أن الأمير عبدالله لا يروي قصة حياته باستخدام السرد الكرونولوجي العادي، بل يمزج بين السرد والحوار مزجاً محكماً يصعب على القارئ الفصل بينهما، ولعل أفضل مصطلح وقفت عليه يصف طبيعة الحوار المستخدم في سيرة الأمير عبدالله هو «الحوار السردي» الذي أشار إليه نجيب العوفي[4]، حيث ينقل الحوار إلينا بطريقة غير مباشرة عبر صوت الراوي/ الأمير، الذي يسيطر سيطرة تامة على كل من السرد والحوار، وفي هذا النوع من الحوار نجد أن سلطة السرد تعلو بحيث تصبح الجمل أو المقاطع الحوارية خاضعة للجمل السردية ومضمنة فيها. ويكون هذا الحوار مروياً ومسترجعاً، وأحياناً متخيلاً. فأما كون الحوار مروياً فلأننا لا نجد وجوداً فعلياً للشخصية المحاورة، فهي دائماً مغيبة، وحوارها لا يصدر عنها بل يصدر عن الراوي/ الأمير، نيابة عنها لذلك فإن لغة الحوار لا تختلف إطلاقاً عن لغة السرد لأنهما للراوي/ الأمير.

وأما كونه مسترجعاً فإن الكاتب غالباً ما ينقل إلينا

حواراً أو أصداء حوار حدث في الماضي. وأما كونه - أحياناً - متخيلاً فلأن الكاتب هو الذي يفترض أو يتخيل صدور مثل هذا الحوار عن الشخصيات في الماضي أو في المستقبل، كما في الأمثلة التالية: «ولو أن عند إقبال الرومي (الفونسو) يقول لنا...» ص 153. أو «فأدرك الرومي من ذلك طمع كبير وقال" ...» ص 72، أو «وقال في نفسه...» ص 111.

وافتراض الحوار أو تخيله يتضح كثيراً في المواطن الكثيرة التي يستخدم فيها الأمير عبدالله الحوار الداخلي (الحوار مع نفسه) الذي يُقدم له الأمير عادة بـ «قلت في نفسي...» أو «قلت».

أما فيما يتعلق بالاقتباس والتضمين، فسيرة الأمير عبدالله تحتوي على عدد كبير من النصوص القرآنية والحديثية والشعرية والمثلية وغيرها من النصوص التراثية العربية الإسلامية. والملاحظ أن أغلب هذه التضمينات والاقتباسات قد وردت في هذه السيرة بطريقة متعمدة وواعية من قبل الأمير عبدالله.

والسؤال الذي ينبغي أن يُطرح ها هنا، لماذا لجأ الأمير عبدالله في كتابة سيرته إلى هذا الأسلوب الحواري أو إلى «الحوار السردي». ولماذا أكثر من توظيف أسلوب التضمين والاقتباس؟

في سبيل الإجابة على هذا السؤال يجدر بنا أن نشير إلى فقرات هامة وردت في سيرة الأمير نرى أنها تتضمن تبريراً

يقدمه المؤلف لانتهاجه هذا الأسلوب في التأليف، فهو يقول في معرض حديثه عن منهجه في كتابة سيرته ما يلي: «وأرى أن مساق الحديث في التأليف بعضه لبعض أحسن خرطاً وأفضل نظماً من تقطيعه، ولهذا نريد إيراده كالحديث» ص 3. ويقول في موطن آخر: «والحديث ذو شجون، فلابد من ذكر جمل من غيرها (مملكته) عند الحاجة إلى وصفه أو ضرب مثل به، تزييناً للكلام وإقامة للبرهان ودورنا على الحقيقة» ص 83.

ففي الفقرة الأولى نجد أن المؤلف يشير بوضوح إلى أنه سيروي حياته على شكل حديث، ومعلوم أن الكلام لا يتخذ صفة الحديث أو المحادثة إلا إذا توفر له متحدث ومستمع، فالمتحدث هو الأمير والمستمع هو القارئ، أما لماذا اختار الكاتب إيراد كلامه حديثاً وليس كتابة (أو بأسلوب المتحدث وليس بأسلوب الكاتب) فلأنه - في اعتقادي - قد أدرك أن قارئه سيكون أكثر اطمئناناً لمصداقية ما يرويه عن نفسه لأن الحديث - عادة - لا يسهل فيه التصنع والتكلف بل يتحدث المرؤ - غالباً - على سجيته بصدق وعفوية، وذلك على العكس من الكلام المكتوب الذي يكثر فيه التصنع والتكلف والتنميق والتزوير. وفي الحقيقة فإن الأمير عبدالله قد أراد - باستخدامه هذا الأسلوب الحواري - أن يمارس أقوى تأثير ممكن على الحكم الذي سيتخذه قارئه بعد أن يستمع إلى كل الأصوات المتحاورة في هذه السيرة والتي تصل إليه - طبعاً - عبر صوت الراوي/ الأمير.

أما الفقرة الثانية فترينا بوضوح أن الأمير عبدالله أراد - بإكثاره من توظيف التضمين والاقتباس - تزيين كلامه وتوشيته وترصيعه وتقويته وهو في هذا يساير الذوق الأدبي الذي كان شائعاً في عصره. وأراد أيضاً أن يجد - أو يوجد - في التراث العربي والإسلامي ما يقوي حجته ويكون له متكأ دينياً أو تاريخياً يعتمد عليه في تبرير مواقفه وقراراته المثيرة للجدل.

ولعل النصين التاليين اللذين يوظف الكاتب فيهما هذا الأسلوب يوضحان ما ذهبنا إليه، فلنستمع إليه أولاً وهو يبرر سياسته الاستبدادية في اتخاذ القرار دون مشاورة.

«وكنا لا نقدم شيئاً ولا نؤخره من هذه الأمور إلا بعد رؤية وفكرة في العاقبة، وندع مشورة الناس، فإنا بلونا منهم قلة التحقيق والنطق على الهوى، فإما مفتون بأمر يزينه ويحمل عليه، وإما كاره للخير أو مطالب لأحد، فيجعلنا نحير عن ما لا يطابق هواه، ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض**﴾، وأن كل أحد يحب أن تجري الأحكام على اختياره، رجعنا إلى إيثار اختيارنا، إذ كان نظرنا لأنفسنا أرشد من نظر غيرنا، «وما حك جلدك مثل ظفرك» (ص 99).

ولنستمع إليه وهو يبرر تجديده عقد صلح مع الفونسو: «ورأيت مع ذلك أن أجدد معه عقداً ألا يعترض لي بلداً ولا يغدرني بعدها، خوفاً من أن يقتلب عليّ فأجاب إلى العقد... والحرب خدعة، «وإذا لم تغلب فاخلب» (ص 125).

وإذا كنا قد تحدثنا هنا عن شكلين من أشكال الاختلاق التي وظفها الأمير عبدالله في سيرته فإن هناك أشكالاً أخرى لم نتحدث عنها خوف الإطالة، مثل توظيف الرسائل والأحلام وغيرهما.. وأشكال الاختلاق هذه هي السبب الرئيسي - في رأينا - الذي جعل من نص سيرة الأمير عبدالله - كما يقول هارفي L.P. Harvey - نصاً «شفرياً» encoded كثيراً ما يحوم الكاتب فيه - وهو يتحدث عن التهم التي وجهت إليه، والمواقف الصعبة التي تعرض لها - حول الموضوع دون أن يدخل في صميمه[5].

وأخيراً، لكي نقيّم الحقيقة في السيرة الذاتية عامة وفي سيرة الأمير عبدالله خاصة، ينبغي علينا أن نفرق بين نوعين من الحقيقة: الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية، أو ما يسميه Pascal الحقيقة التاريخية والحقيقة الشخصية[6] (أي حقيقة مشاعر الكاتب). وبالتالي يمكننا أن نطمئن إلى وجود الحقيقة التاريخية طالما أنها تتفق مع الحقيقة الشخصية، أما إذا اختلفت معها فإن الكاتب - غالباً - ما يضحي بها، لذلك فالمؤرخون وكتّاب التراجم - لم يسلموا بكل ما رواه الأمير عبدالله عن نفسه وسيعتمدون دائماً على مصادر خارجية أخرى حوله، أما نقاد الأدب ودارسوه فسوف يقتنعون - فيما أرى - بحقيقة مشاعر الكاتب، وسيجدون علامات كافية في نص «التبيان» نفسه تمكنهم من الحكم على مصداقية محتواه، كما سيتمكنون من الوقوف على مواطن الاختلاق والتبديل والكتمان فيه، فمثلاً، عندما يقرأ القارئ هذه العبارة في

«التبيان» «وصح ذلك عندي» ص 135، وأمثالها. فإنه سيكتشف - بالطبع - ضعف مصداقية الكاتب فيما سيرويه لاحقاً، ومن المفارقات العجيبة «أن الاختلاقات في السيرة الذاتية تخبرنا في بعض الأحيان عن شخصية كاتبها الحقيقية أكثر مما تخبرنا به الحقيقة البسيطة في كل كلمة، يقول أحد نقاد السيرة الذاتية: «حتى أذكى الكاذبين لن يستطيع أن يخدعنا بحقيقة شخصيته من خلال قصصه المختلفة أو المزخرفة حول نفسه، سوف يفضح هذه الحقيقة من خلال أكاذيبه»[7].

الهوامش

1) Roy Pascal. Design and Truth in Autobiography, (London; Routledge & Kegan Paul, 1960) p. 5.

2) Georges May. L'autobiographie, (Paris, Press Universitaires de France, 1979), p. 130.

3) عبدالله بن بلقين، مذكرات الأمير عبدالله... تحق. ليفي بروفنسال (دار المعارف، القاهرة، 1955م)، ص 12، سترد الإشارات اللاحقة لبعض صفحات هذا الكتاب داخل النص.

4) نجيب العوفي، مقاربة الواقع في القصة القصيرة المغربية (المركز الثقافي العربي، بيروت: 1987م) ص 516 - 518.

5) انظر مراجعة هارفي للترجمة الإنجليزية «للتبيان» في مجلة:

Journal of The Royal Asiatic Sociery. No. 2 (1987) p. 323.

6) Pascal. p. 67.

7) George Mish A History of Autobiography, (London: 1950), I: p. 11.



صراع البداوة والتحضُّر

مُشتاق عبّاس مَعَن

*** ديباجة:**

يشكل المكان عنصراً مهماً من عناصر البناء الإبداعي على مستوييه؛ السردي والشعري، لما يسهم به من تقديم تحديدات لموضوع النص والناص، إذ يمكن للمتلقي معرفة زاوية نظر المنتِج أو مضمون النص المنتَج من خلال متابعة حدود مكانية الرسالة.

وتتأتّى أهمية المكان - إضافة إلى ما ذكرناه - من إنزال النصإلى حيثيات واقعية يستطيع القارئ التفاعل معها نظراً لأن «أفق انتظاره» يميل دوماً لتقبّل الأطر النصية ذات الحدود الواقعية؛ كالمسميات في أقل تقدير، ولا يشذّ عن ذلك إلا مَنْ ندر طبعه وقلّ ذوقه. لذا حدّد فلاسفة العصر الحديث الذين اعتنوا بالمكان وأفاضوا الحديث عنه في ماصل طروحاتهم التأملية، كـ (جاستون بلاشير)؛ الذي انطلق من تحديد مفهوم البنى المكانية من نقطة الواقع وجزئيات التكوين وعناصره الرئيسية كالماء والهواء والتراب والنار، ومن ثم عطف على توظيفات تلك الماديات في تزويق المجردات ونزوعهما نحو نسج النص المبدع من خلال كسر القيود الحقيقية ونقلها إلى

بحبوحة المجاز، كلّ ذلك تبعاً لتوظيف الواقعي في البنى المجازية»[1].

إضافة إلى ذلك فإنَّ هذا الطرح التأملي الإبداعي، اقترب من المقولات الاجتماعية، ليدخل (المكان) في خانة معرفية جديدة قوامها (علم الاجتمع) وارتباطه بعمل المبدع، وعلاقتهما ببعضهما بحيث يولّدان ما يعرف بـ (سوسيولوجيا الأدب) أي دراسة أثر الأدب في المجتمع وأثر المجتمع في الأدب، لذا تتمثل وظيفة المبدع - بحسب ما عرضنا له من حديث سلفاً - في تقديم ترسيمة جديدة يأطّرها بنفسه ليلحظ المتلقي قيمة ما يستقبل من خلال إدخاله في عالم؛ ملامحه الرئيسة واقعية، لكنها غير قائمة على الواقع لأنّ المبدع أساساً أعاد نسجها بحيث أفاد من خامة الواقع ليشكّل من خلالها عالماً: قديماً/ جديداً؛ قديماً بمرجعيته وجديداً ببنائه، لأن مهمة الأديب/ الفنان - أساساً - تتمثّل: «في إعادة تشكيل خبراته الحياتية، والتعبير عنها، من خلال رؤيته للحياة والكون والإنسان، فيما يسمى - العمل الأدبي/ الفني - ومن هنا، فإن الشكل في العمل الأدبي/ الفني بناء رمزي، وليس تسجيلاً للحياة؛ فالقصاص/ الروائي مثلاً، لا يقدّم مادته القصصية في شكل سردي تقريري، أو تسجيلي موضوعي مجرد، وإنما هو يخضع هذه المادة لتنظيم خاص، منبثق من منظوره الذي يراه من خاله، ومحكوم بطبيعة رؤيته الواقع والحياة. وهو، لذلك، مثله مثل أي أديب مبدع، يحرص على

أن يكون إبداعه نتيجة وعي أصيل وثيق الارتباط بالزمان والمكان، ويسعى، بدأب، لإيجاد الأشكال الفنية القادرة على التعبير عن هذا الوعي، وعن هذه الرؤية التي يريد أن ينقلها للمتلقين كي يصيبهم بعدوى تأثيرها. ولذلك فإن «شكل العمل الأدبي أو العالم الروائي المتكامل، هو شكل الواقع الذي يصدر عنه العمل أو العالم الروائي من ناحية، وشكل فكر أو رؤية مبدع هذا العمل أو العالم من جهة ثانية. إن رؤية العالم الروائي هي حصيلة هذا اللقاء بين شكل الواقع، علاقاته وترابطاته، حوادثه ومنطقه الداخلي، وبين شكل وطريقة رؤية المبدع»[2].

ومن خلال ذلك تتضح أهمية بنية المكان في النص الإبداعي - شعراً وسرداً - من حيث ارتباطه بوحدات التواصل الإبداعي الثلاثة: المرسل/ الرسالة/ المتلقي.

وانطلاقاً مما مرّ ذكره، عمدنا للمتن الشعري الجاهلي لنسقط أقوال المحدثين على نتاجات مبدعيه، فنؤسّس من خلال ذلك؛ إعادة ترتيب أفكارنا حيال السابق برؤية حديثة بوساطة تحليل التراثي بأدوات الحداثي، ونظرا لسعة رقعة المتن الشعري العربي الجاهلي عمدنا لآلية النمذجة بحيث انتقينا من بين مشجرات ما أنتج من نصوص، مشجر المعلقات واخترنا منها نصّين، مثّل الأول نظرة البدوي لمجتمعه وتقديم عالم قبلي من زاوية نظره المسترجعة، في حين مثّل الثاني نظرة الحضري لمدينته وتقديم عالم مدني من خلال رصد تشكلات بيئته

المكانية، فنحقق تبعاً لذلك؛ جسّ مفردات الإنتاج القديم بوساطة أدوات المحدثين لنكشف مواطن التشكّل الجمالي، ومتابعة طبقات معمار المجتمع الجاهلي من خلال رصد رسالة الحضري والبدوي الشعرية، فضلاً عن بيان تقنيات النسج والبناء في كلا النصّين. فيكون بحثاً في نهاية المطاف؛ دراسة الشعر في المجتمع وبيان صراع البداوة والحضارة في نصوص السابقين.

* أولاً: معلقة البدوي:

نعمد في هذا المفصل من دراستنا لنص الشاعر الكندي (امرئ القيس)؛ الذي أفرز نصّاً يُعدّ من عيون الشعر العربي القديم، حتى استحال المقدّم على معلقات الجاهليين في نظر أغلب القدامى وأكثر المحدثين.

وقد غلبت على متاليات بناء نصّه الروح البدوية نظراً لإسقاطات تشكّل مجتمعه وإفرازات بيئته معمارياً وفلكلورياً، فكان نصّه عبارة عن تصوير فوتوغرافي لحنايا الطبقة البدوية وجسٍّ لمجمل أحيازها ناسجاً كل ذلك بعين المبدع الذي يعيد صياغة الثابت ليحيله إلي متحرّك متغيّر مخالف لما ثبت تشكيله.

إذ زخرت مفاصل معلقته بذكر حدود البيئة البدوية وملازماتها، والتي يمكن أن نتلمّس مواطنها من منبعين:

أ - الحيز المفتوح:

يتمتع الحيز البدوي بانفتاحه وكسره لطوق الحدود المدنية التي تطبق على أنفاس المكان فتحدّده وتضيّق خناقه.

إذ تجد المكان البدوي مفتوحاً واسعَ الأفق للفواصل الخضراء وغير الخضراء التي تبعد تجاوز البيوتات، ناهيك عن المسافات الشاسعة المتروكة، غير المأهولة لجعلها مترعاً للرعي وإنماء الأنعام فيها، وهي خصيصة امتازت بها أحياز البداوة.

لذلك تجد هذه السمة حاضرة، في نصّ امرئ القيس النابض بنفس البداوة والناطق بانفتاحها، إذ يصوّر التقاءه بإحدى فتياته على أرض الكثيب غير المحدودة:

ويوماً على ظهر الكثيب تعذرت ... عليّ وآلت حلفةً لم تحلل
أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل ... وإن كنتِ قد أزمعت قتلي فاجملي
وإن كنت قد ساءتك مني خليقة ... فسلّي ثيابي عن ثيابك تنسل
أغرّك مني أن أحبك قاتلي ... وأنّك مهما تأمري القلب يفعل
وما ذرفت عيناك إلاّ لتقدحي ... بسهميك في أعشار قلب مقتل(3)

إذ تراه يصوّر البنية المنفتحة الجامعة لشمله وفتاته وتمتعه بها من دون أن يبصره أحد، لأن الفاصل واسع والبعد بين موطن عشقه ومترعه والبشر كبير اطمأن لخلائه ومارس ما اشتهى وعاتب محبوبته لتمنعها من دون أن يقلق بقرب الناظر/ السريع.

في حين يعدل لصورة منفتحة أخرى، يجسد فيها نظر البدوي لمعالم ليله الطويل المفتوح - أيضاً - لعدم تحدّده بفواصل بنائية كبيرة، بل ترى تشكل مجتمعه مع بيوتات صغيرة متباعدة لا تقوى على حجب حدود الأفق، فقال:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدوله ... عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطّى بجوزه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبحٍ وما الإصباح فيك بأمثل
فيالك من ليل كأن نجومه ... بكل مغار الفتل شدّت بيذبل
كأن الثريا علقت في مصامها ... بأمراس كتان إلى صمّ جندل(4)

ب: ملازمات المكان البدوي:

لكل مكان مكين، ويكون ذلك الشاغل مطّرداً فيه حتى يستحيل صفة من صفاته وسمة من سماته، يتلازم ذكرهما، بحيث إذا جاء ذكر أحدها تبادر الثاني، وهكذا.

ونظراً لهذا الطرح، تلازم ذكر مكان البداوة مع شاغليه: عاقلين وغير عاقلين، مثل الأوابد والبعر والآرام وغيرها، ومن ذلك قوله:

ترى بعر الآرام في عرصاتها ... وقيعانها كأنه حبّ فلفل
كأني غداة البين يوم تحمّلوا ... لدى سمرات الحي ناقف حنظل
وقوفاً بها صحبي عليّ مطيهم ... يقولون لا تهلك أسى وتجمّل(5)

وكذا الحال بقوله:

ويوم عقرت للعذارى مطيتي فيا عجباً من رحلها المتحمّل
فظلّ العذارى يرتمين بلحمها وشحم كهداب الدمقس المفتل
ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة فقالت لك الويلات إنك مرجلي
تقول وقد مال الغبيط بنا معاً عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل(4)

وسار على الوتيرة عينها في بيتيه اللذين جاء فيهما:

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل
مكر مفر مقبل مدبر معاً كجلمود صخر حطّه السيل من علِ(6)

* ثانياً: معلقة الحضري:

نجسّ في مفصل دراستنا هذا، معلقة أخرى من معلقات الإنتاج الجاهلي، التي أنتجها يراع الشاعر المغلق: النابغة الذبياني إذ أسّس النابغة في نصه هذا صور التشكّل الحضري في معمارية المجتمع الجاهلي، وما تلبّس به من مفاصل وأحياز مكانية نسجت بمجملها طبقة المترفين المتمدنين من أناس ذلك الجيل، كل ذلك بأسلوب المبدع الناظر لماديات الواقع نظرة جمالية إبداعية.

إذ نلحظ أن ذكر الضر وبنيان المدنية واضحاً في معلقة الذبياني - على قلّته - لأن همّها أساساً لم يكن رصْد التحالف الاجتماعي/ الابداعي، بل كان همّها تقديم نص شعري اعتذاري للنعمان بن المنذر الذي كان قد توعّد الشاعِر بشرٍّ لحادثة ذكرها الجمهور.

ولكن على الرغم من اختلاف غاية البثّ، نجد المعالم الحضرية بارزة في نصّه، وذلك من خلال أمرين:

أ - مرجعية النص:

بعد أن أسس النابغة معالم الوقوف على ديار الأحبّة وتبيان ترحالهم بنحو سريع، عطف صوب موضوعه الرئيس المتمثّل بتقديم (الاعتذار)، وبعد أن عرض لحديث نفس الموعود - ذات الشاعر - وخصال الواعد - النعمان - قدّم أنموذجاً يدعّم من بيان قلق الباثّ، لأن الواعد أساساً: قوياً/ عادلاً/ لا يخطئ إن أصاب... فربطها بمعالم حضرية قديمة قوامها بيئة (النبي سليمان (ع) ومعاجزه وربطهما ببيئته الواعد وقوته - المعجزة - فقال:

فتلك تبلغني النعمان أن له ... فضلاً على الناس في الأذى وفي البعد
ولا أرى فاعلاً في الناس يشبهه ... وما أحاشي من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الإله له ... قم في البرية فأحددُها عن الفند
وخيّس الجنّ أني قد أذنت لهم ... يبنون تدمر بالصفاح والعمد
فمن أطاع فأعقبه بطاعته ... كما أطاعت وادلُله على الرشد
ومن عصاك فعاقبه معاقبةً ... تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد[8]

فالمرجع: سليمان (ع)/ تدمر، يتقاطع مع المرسل إليه: نعمان/ حاضرته، والرابط بينهما؛ قوة المذكورين وتميزهما من غيرهما، وارتباطهما بالحيز الحضري فـ «تدمر: مدينة قديمة مشهورة في برية الشام في طريق حلب وهي من عجائب الأبنية

موضوعة على العمد الرخام زعم قوم أنها مما بنته الجن لسليمان عليه السلام. وأهل تدمر يزعمون أن ذلك البناء قبل سليمان بن داود بعشرات القرون ولكن الناس إذا رأوا بناءً عجيباً وجهلوا بانيه أضافوه إلى سليمان وإلى الجن...»[9]، وأراد الشاعر من خلال هذا الربط؛ بيان صفة التميّز المعماري، لا بنائهما من (الصفاح): وهي الحجار الرقيقة العريضة، و(العمد): أي اسطوانة الرخام، هاتين اللبنيتين المعماريتين اللتين تستعملان في بناء القصور وتشكيل بيوتات المدينة.

ب - ذكر المدن وملازماتها:

لقد سرى ذكر المدن والبيئات الحضرية في معلقة الذبياني طوعاً أو من غير طوع في نصّه، لأنّ قسرية الأثر البيئي على المنتج الحالّ في تلك البيئة، وتأثيرية حيز المعتذر له وإسقاطاتها على مخيلة الشاعر ليفرزها في مفاصل نصّه، كل ذلك دفعه إلى ذكر متتاليات البناء الحضري بنحوٍ واعٍ أو غير واعٍ.

إذ حضر اسما مدينتين حاضرتين من حواضر بناء المجتمع الجاهلي وما قبله، مفادهما: (تدمر) و(الحيرة)، لارتباطهما بهيكلية الحيز الحاوي للمعتذر له (مملكته) العامرة بالقصور والبناء الحضري، وارتباط (الحيرة) به ارتباطاً مباشراً أيضاً.

فجاء ذكر الأولى بقوله:

وخيّس الجنّ أني قد أذنت لهم   يبنون تدمر بالصفاح والعُمُد[10]

في حين تبعه ذكر الثانية بأكثر من عشرة أبيات، فقال:

والأدم قد خيست فتلاً مرافقها مشدودة برحال الحيرة الجُدُد[11]

ولذكر هاتين الحاضرتين أثرهما في بيان مرجعية الشاعر المليئة بصور المدنية وتأثير واقعه المعاش في نتاجه الشعري، ناهيك عن تلاقح واقعه بواقع المعتذر له، المحاط بتشكيلات التحضر - آنذاك -.

ثالثاً: الهوامش والمصادر

1) ينظر: جماليات المكان: جاستون بلاشير: ت: غالب هلسا: 31 [المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت/ ط 2/ 1984م].

2) بناء المكان في (سداسية الأيام الستة) لإميل حبيبي: حسني محمود: 190 [مجلة علامات في النقد/ جدة/ السعودية/ مج 10/ مج 34/ ديسمبر 1999م].

3) شرح القصائد السبع: التبريزي: 13 [ت: د. فخر الدين قباوة/ المكتبة العربية/ حلب 1973م].

4) م.ن: 35.

5) م.ن: 10.

6) م.ن: 11 - 12.

7) م.ن: 36.

8) م.ن: 315.

9) معجم البلدان: ياقوت الحموي: 433/1 حإحياء التراث العربي/ بيروت/ 1997م].

10) شرح القصائد السبع: . 315

11) م.ن: 318.



في التاريخ والبطولة

سامي بالحاج علي

واو العطف بين الأدب والتاريخ تحيل إلى تعالق هو في ظاهره ترافد بين حقلين معرفيين: التاريخ بوصفه دراسة علمية للوقائع الإنسانية الماضية والأدب بوصفه تشكيلاً لغوياً جمالياً مؤثراً ومتأثراً في الواقع الإنساني. هما يلتقيان عند الإنسان باثاً ومتلقياً وموضوعاً. ولهذا تترافد أشكال متنوعة، منها:

أ - ترافد الانبناء.

ب - ترافد الإيحاء.

ت - ترافد الانتهاء.

أ - فالأدب يمكن أن ينبني مستنداً إلى التاريخ كما هو الحال في أي إبداع أدبي يستبطن حادثة تاريخية، كما يمكن للتاريخ أن ينبني مستنداً إلى الأدب حين يعتبر الإبداع الأدبي وثيقة تاريخية تكشف عن الوقائع المدروسة. وليس ذلك ممكناً.

ب - إلا لأن كلّ نص إبداعي له أبعاد يعتبر البعد التاريخي فيها أكثر من مهم.

ت - ودراسة التاريخ بثباته ومتغيره تسلّح الإنسان بما يمكّنه من التحكّم في المستقبل وكذلك الأدب باستنباطه للجوهر الإنساني قد يحمل إرهاصات مستقبلية ولنا في أدب الخيال العلمي أمثلة جادة دالّة. هذه أشكال من التعالق الظاهري أما باطن التعالق فهو تصارع «تراجيدي» محوره الزمن، تمر أجيال وراء أجيال، آداب تلو آداب، ويسحق الزمن كل شيء، ولا يبقى سوى التاريخ، وذلك ما يشرّع للقول إنه «لا بطل سوى التاريخ». على النقيض من ذلك تمر العصور والأزمنة ويكتنف النسيان والعدم من ورائه كل شيء إلا الصوت الغائص في العمق الإنساني، الفاعل في كونه وعالمه. ومن هنا كان التاريخ سجلاً لعظماء الإنسانية وأبطالهم. وهو ما يشرّع للقول إنه «لا تاريخ سوى تاريخ البطل». ومن تعالق التصارع يكون الأدب في حد ذاته حادثة تاريخية لأن الإنسان مبدعه ليس إلاّ كائناً تاريخياً. لكنّه يسعى لتجاوز التاريخ كصيرورة وتعاقب، فيلتحم بالثابت المجادل للفناء والعدم ليكتسب عمقه الدرامي وبطولته التراجيدية، وهو ما يدعم التقاء الأدب بالتاريخ في مفهوم البطولة.

وسيهتمّ هذا البحث بالمقولتين: «لا بطل سوى التاريخ» و«لا تاريخ سوى تاريخ البطل» ليحاول مقاربة مكامن التماس بين التاريخي والأدبي دون أن يغفل عن الوضع الحضاري الذي يكتنفهما.

1) التاريخ بطلاً بالحضور:

1/ - 1) المساوية:

ذاع في بعض الأوساط النقدية القول «إن الأدب مأساة أو لا يكون» رغم أن هذا القول يهدّد أدبنا العربي القديم في أخصب فترات تاريخه إذا صدقنا من اعتبره أدب اطمئنان لا وجود فيه للمواقف المأساوية. وقد ذهب المفسّرون لاطمئنانيته مذاهب شتى، منهم من ربطها بالطّابع التوحيدي للحضارة العربية، ومنهم من فسّرها بنمط العيش القائم على «السرعة والنهب والاختطاف»(1)، ومنهم من ربطها بالتوازن بين الروح الفردية والتنظيم الاجتماعي. ولم يخل الأمر من مخالف للسائد سعى جاهداً كي يثبت توافر الروح المساوية وملامحها في نصوص أدبنا العربي القديم منذ طرفة بن العبد إلى التوحيدي فالمعرّي.

وسواء تجلّت الروح الماساوية أم تخفّت فإنها لصيقة بأي إبداع أدبي حق لأن الإنسان ككائن تاريخي من العدم يكون وإلى العدم يؤول. وهو يسعى خلال وجوده إلى أن يترك أثراً ينازع به العدم. وتتأسّس بذلك علاقة الصراع بين الأدب والتاريخ. ومن الصراع المليء بالتناقضات والمفارقات داخلية وخارجية تكون المأساة التي لا يخلو أثر أدبي من تعبير مباشر أو غير مباشر عنها، وعلى أيّ صعيد من صعد الحياة والوجود. وقد يكون ذلك بحدث الكتابة وحده . ففاعلية الإنسان في واقعه لا تتحقّق إلاّ بكونه كائناً مصارعاً .

والصراع مقوّم جوهري من مقومات المأساة. ولا يشترط الأمر إلاّ توافر الوعي في حدّه الأدنى لأن أول مظاهر الوعي بالوجود إدراك الثوابت والتناقضات كمكوّن من مكوناته. أليس الوجود نقيضاً للعدم؟ والحياة نقيضاً للموت؟ ومن الثنائيات فالتناقض فالصراع تنشأ المأساة. وليس ثمة أدب يخلو من التأمّل والوعي: وعي الإنسان بذاته وحياته ووجوده. فهو ينفعل بالثنائيات وتوتّر تناقضاتها ليعيش متمزّقاً بينها. وليس مهماً أن ينتصر في صراعه ضدّها، بل المهم أن يصارع وأن يتحدّى . وقد يكون الأهمّ أن يفشل لتنتهي المأساة بطابع احتفالي مكثّف. هي مأساة الإنسان يصارع قوى بكيان متصارع. ممّا يفضي إلى نموذج يحدّد ماهية البطل المأساوي عبر حركات أربع هي:

الوجود← الوعي← الصّراع← الفشل← الماهيّة: البطل المأساوي

ويعدّ توفيق الحكيم من روّاد أدب المأساة في الأدب العربي الحديث تنظيراً وإبداعاً. فهو يقسّم الذات الإنسانية إلى ثلاث مناطق متباينة. يقول: (إن العقل والقلب والغريزة ملكات ثلاث منفصلة إحداها عن الأخرى ولعلّ أوّل ما يفهم تباين ألوان الحقيقة لدى كل منها بل إن كل ملكة تسيطر على عالم مختلف نظم الاختلاف عن عالم الأخرى)[2] وهو ما يهيئ لتصارع الإنسان داخلياً، لأن كل ملكة لا تستسلم للأخرى . فيظل الصراع بذلك دائماً ديمومة الحياة: (إن العقل يستطيع أن يهدم كما يشاء دون أن يسمع القلب طرقة واحدة من طرقات

معوله)[3]. وهذا ما ينعكس على كل فعاليات الإنسان حتى إمكانية إدراكه للحقيقة: (العقل لا يدري إلا ما يلائم وظيفته وما يخضع لمقاييسه والحقيقة العقلية ليست مطلقة)[4]. فهناك حقائق أخرى في عالم القلب وعالم الغريزة يمكن أن تكون مناقضة للأولى.

أما عن الصراع الخارجي فالحكيم يؤكد أن ما سيطر على جميع كتاباته هو «قدرة الإنسان المحدودة أمام قدره وأن مصير الإنسان مرتبط دائماً... أمام القوى غير المنظورة»[5].

ومن مظاهر الصراع الخارجي:

- الصراع بين الحلم والواقع؛ بين الموجود والمنشود: وقد صوّر الحكيم هذا المظهر في أغلب مسرحياته بأشكال عدة أوضحها موجود في «أهل الكهف» و«بجماليون».
- الصراع ضد الزمن: يرى الحكيم أن تحقيق مصرية المأساة يكون بجعل محورها صراع الإنسان مع الزمن. يقول: (إن مصر لا يمكن أن تفكر في غير الخلوص إلى حياة أخرى... دائماً ذلك الفزع من الموت وذلك الأمل في انتصار الروح على الزمان والمكان)[6].

المكان والزمان معطيان يتحدان في مفهوم التاريخ. ولعل أصدق استشهاد على الصراع بين الإنسان والتاريخ ما تقوله إحدى الشخصيات في مسرحية «أهل الكهف»: (إننا ملك التاريخ ولقد هربنا من التاريخ لننزل عائدين إلى الزمن فالتاريخ ينتقم)[7]. وتقول شخصية أخرى ترمز إلى فاعلية

القلب والحب: (يحول بيننا كائن جبّار هو التاريخ)[8] وهو ما يجعل التاريخ بطلاً يسحق الإنسان الفرد/ الجَمع . هذا ما تطرحه الكتابات المأساوية بصورة صريحة أو ضمنية . وهي لا تكون مأساوية إلا به. يؤكّد ذلك ما يقوله رائد المأسوية في الأدب التونسي الحديث محمود المسعدي: (إن الزمان كالرحى الدائمة لابد من كسرها حتى تأمن الحبة ويطمئن الكيان)[9].

1/ - 2) الوجودية:

الحكيم والمسعدي أديبان يختلفان ويتّفقان. نقطة الاتفاق الأكبر من مأسوية الكتابة: هي ازدواجية الثقافة. هما يجمعان بين الثقافة العربية والثقافة الغربية «الفرنسية». وكلاهما قضى فترة من حياته دارساً محتكاً بهذه الثقافة الغربية. أما نقطة الاختلاف الكبرى فهي طبيعة الثقافة الغربية المتأثّر بها. فالحكيم يبدو متشبّعاً بالأصول، في حين يبدو المسعدي متشبعاً بالحديث من الفروع، يتبنّى المسعدي مبادئ المدرسة الوجودية، أما اهتمامات الحكيم فتكاد تنحصر في الأدب المسرحي وأصوله اليونانية والرومانية. وإذا كان الحكيم قد سعى «لتمصير» المأساة فإن المسعدي قد «أسلم» الوجودية. إلا أن هذه «الأسلمة» مضطرة بفعل المضمون الوجودي والمأساوي إلى أن تبقى حبيسة الشكل والإطار لا تتعدّى المكان والزمان وأسماء الشخصيات. أما الطرح الفكري فينبني على إيمان وتصديق واطمئنان يلغي الفكرة المأسوية في رؤية العالم وفي مواقف الذات من نفسها وممّا حولها. وكل الحقائق

ضمن التصور الديني تقبل مسلّمة من مصدر علوي. فينعدم الإبهام وتنعدم المأساة. إذ إن (الله يعطي للوجود معناه)[10].

واضح أن القطيعة هي المسيطرة وأن الفاعلية هي فاعلية الصراع. وذلك ما يجعل الكتابة المأساوية والوجودية دليلاً على بطولة التاريخ في الحقل الأدبي. يعترض الوجوديون على نعت الوجودية بالفلسفة معللين ذلك بانعدام النسق المحكم والبناء الفكري المتكامل، إذ تلتصق الأفكار الوجودية بذات المفكر باعتبارها تشريحاً لوعيه بوجوده. ولا تعدو أن تكون متابعة معمقة لصيرورة حياته واستحالاتها، فهي بعيدة عن التفكير الأنطولوجي المجرّد وأقرب إلى أن تكون معاناة. ومن هنا كان الالتصاق بوجود الفرد ومسيرة الذات في الحياة في كل مؤلفات محمود المسعدي: «السّد» و«حدث أبو هريرة قال» و«مولد النسيان». وإذا تتبعنا مقوم الصراع في أحد هذه المؤلفات «وليكن حَدَّث أبو هريرة قال» فإننا لامسون التقارب بين الكتابة الوجودية والمأساوية فالمسعدي صاحب مقولة (الأدب مأساة أو لا يكون) وهو أيضاً من يقول: (الحياة كون واستحالة ومأساة)[11].

2) التاريخ بطلاً بالغياب:

تلمسنا حضور التاريخ في أعمال أدبية . وقد لا تسعفنا مثل هذه الأعمال في الوقوف على تأثير غيابه و«تمظهر " بطولته على هذا الصعيد. لكن كتابات أخرى أقدر على الإقناع.

1/2 - 1) التاريخية:

ثمّة من يريد أن يقنعنا بأنا نحن العرب بقدر ما نحن متصالحون مع الأدب، قديماً وحديثاً، متنافرون متوترون مع التاريخ، رغم أن الفصل بينهما متعذّر في هذا المجال، فكلاهما إنتاج معرفي حضاري لابدّ أن يتأثر بالتأزّم الذي نعيش. لكنّ تفاعلنا الإيجابي مع الأدب قد لا يحتاج إلى تدليل. ونحن أمة الشعر والبيان و«الرواية». أمّا علاقتنا بالتاريخ فتحتاج حقاً إلى مساءلة ومجادلة . لنذكر قراءات «عبد الله العروي» في «الإيدولوجية» و«العرب والفكر التاريخي». كلها تحاول الإقناع بأن الفكر العربي المعاصر تعوزه التاريخية. ما يقوله: (كلما تأخرت أمة عن ولوج باب الحداثة فإنها تفتح عينيها على عالم باهت)[12]. يعرّف التاريخية بأنها (الوعي بأن التاريخ ليس وحدة كليّة مغلقة ولا صورة ثابتة إلى الأبد بل هو عملية متطورة ومستمرة ومعناها في هذا التطور ذاته)[13]. مما يستدعي أن يكون (كل حكم في التاريخ قابلاً للإستئناف)[14]. ويلخّص المفهوم في عبارة مقتضبة تقول إنها: (هي منطق التاريخ إذا يعي نفسه)[15]. والتاريخية هي الحل الحضاري لما تردّى فيه الفكر العربي من تأزم . وهي الحل للتخلف الذي نعيش. يضمّن هذا الطرح في الدعوة التي يسوقها للعرب كي ينقذوا تراثهم وحاضرهم شرط أن يكون هذا النقد الذاتي في ضوء وعي شامل بمسيرة التاريخ، أي بالوعي التاريخي أو التاريخية)، لأنها تجعل الوعي العربي (يتساوق مع واقعه المجتمعي داخلياً

وخارجياً)[16]. يبقى السؤال الأهم حول الأدلة المقنعة بلا تاريخية الفكر العربي يجيب «محمد عابد الجابري» أنّ أهم دليل هو اعتماد التفكير العربي على نموذج سلف ، مما يجعل (زمن الفكر العربي الحديث زمناً ميتاً أو قابلاً لأن يعامل كزمن ميت)[17]. خطابه خطاب ذاكرة بسبب هيمنة نموذج سابق على نشاطه «ماركسي - ليبرالي». وهو ما أدّى إلى (افتقاد الذات العربية لاستقلالها التاريخي التّام)[18]. والحل الذي يقترحه «الجابري» يتمثّل في (التحرّر من التراث والتحرر من الغرب). التحرر من التراث يكون بإعادة بنائه مع الوعي بتاريخيته ونسبية مفاهيمه ومقولاته. والتحرر من الغرب (لا يكون بسقوطه ولا تغييبه بل بالحوار النقدي معه عبر قراءته قراءة تاريخية)[19]. «إنتاجه نسبي المفاهيم والمقولات مؤطّر بالظرفية المجتمعية التاريخية». ثالث الإسهامات يأتينا من «محمّد أركون» وهو يتفق مع الجابري والعروي في أن الهدف هو (تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسدّ نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية)[20]. والحل عنده (تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر العربي الإسلامي)[21]. ويبدو أن لا تاريخية الفكر هي ما يعوق تأسيس هذا التاريخ لأنّه فكر يلوك الأسئلة نفسها دون أن يتقدّم خطوة فيما يؤسّسه. الأدب والتاريخ مثلاً من المسائل المستعادة ولعلّ الخلاف الذي دار بين طه حسين وزكي مبارك لايزال حاضراً في أذهان البعض فلقد تعامل طه حسين مع كتاب الأغاني على أنه مؤلّف في التاريخ بينما عدّه زكي

مبارك كتاباً أدبياً ذاهباً إلى أن اعتباره مؤلفاً تاريخياً يؤدي إلى نتائج خاطئة (كالحطّ من أخلاق الجماهير في عصر الدولة العباسية وكأنّ ذلك العصر كان عصر شك وفسق ومجون)[22].

يقول الجابري عن استرجاع الإشكاليات: (إن القضايا التي طرحها النهضوي العربي هي نفسها التي يستعيدها الفكر العربي المعاصر ليعود فيجترّها اجتراراً وبأسلوب عربي يترنّم بالهجاء ويسكر بالمدح)[23]. ورغم أنّ المقام ليس مقام مدح وهجاء إلا أننا قد ننخرط في مثل هذا السلوك بصورة أو بأخرى ولنأخذ كمثال على ذلك حقيقة وجود المؤرّخ في الثقافة العربية: المادح يقول مع عبدالله العروي:

- إنّ تأليف التاريخ الإسلامي إبداع عربي خالص العروبة لأنه مثل النحو متفرّع عن علوم الدين، منزل ضمن العلوم النقلية أنتجها تدوين مفاخر القوميات الخاضعة للإسلام فكانت «تدويناً شاملاً معتدلاً».
- إنّ التأليف التاريخي العربي اتسم - وباعتراف المستشرقين - بموضوعية المؤرّخ وهي موضوعية واجب (إزاء المنقول الديني) وموضوعية عجز (إزاء ما قبل النبوّة وما بعدها).
- واتسم أيضاً بالدقة والتفنّن لأن المؤرخ كان يتحدث عن المصائب بالأسلوب الأدبي المنمّق نفسه الذي يتحدّث به عن المسرّات.
- واتسم ثالثاً بالنقد العقلي الموجّه لأن التأليف التاريخي كان غالباً موظّفاً في الخصومات المذهبية والسياسية والحضارية.

وينتهي العروي إلى أن يقرر بصريح العبارة أنّ: (مؤرّخ البلاط لم يوجد إلا نادراً بين المؤلفين في التاريخ العربي)[24].

ومقارنة هذه النتائج بما يطرحه باحث آخر تبدي الفروق الشاسعة بين المدح والهجاء. يريد الدكتور محمود اسماعيل أن يقنع بأنّه لم يوجد في الثقافة العربية الإسلامية قبل ابن خلدون مؤرخون. ويرى أنّ التسمية الصحيحة لهم لا تتعدى كونهم «إخباريين». ويضيف أن معظمهم كان رسمياً (موالياً للسلطة ينتمي لطبقة أهل القلم المشتغلين بالدواوين المتمتّعين بالإنعامات والحائزين للإقطاعات)[25].

والخلاف يستمر مع تناول منزلة المؤرخ. ولعل أصل الخلاف يعود إلى النقلة من الشفاهية إلى الكتابية فلقد فرضت هذه النقلة على النص التاريخي شكله الإسنادي «ثنائية السند والمتن الموجودة أيضاً في النص الأدبي». وفرضت عليه قيمته. إذ حقرت التقاليد الشفاهية الراسخة العمل التدويني. وحقّرت التقاليد الكتابية الناهضة المادة الشفاهية المتناولة فكان (أن نظر أصحاب العلوم الأخرى إلى الإخباريين نظرة استعلاء واستخفاف)[26] وسجن المؤرخ في النظرة السائدة عن القصّاص «القاص ينتظر المقت» يترافد ذلك مع التهجين للكتابة والتدوين (أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على أبطال أي شيء منه أن يقبل من صحيفة أو يروي عن صحفي) كما يقول ابن سلام[27]. كل هذه المعطيات تدفع إلى تصوّر يناقض ما نعرفه عن منزلة المؤرّخ والوظيفة السياسية الخطيرة التي لعبها

في البلاطات. ويطرح إشكالية القيمة العلمية للمدوّنة التاريخية العربية من جديد. ولقد أفاض المستشرقون في التشكيك . وبسطوا قضية الانتحال. وكرّروا أن القيمة العلمية في الكتب التاريخية العربية ضئيلة للغاية لأن هؤلاء المؤرخين كانوا على وجه الخصوص (رواة أساطير وكتبهم مجموعات متنوعة من العجائب المثيرة للفضول)[28]. وحين ردّ «الاستغراب» على الاستشراق قال: (الكتابة من حيث الصحة التاريخية نوعان: نقل صحيح... وكتابة منتحلة... الأولى وثيقة تاريخية موثّقة والكتابة الثانية إبداع فني أدبي تعادل الكتابة الأولى... وأحياناً تتفوّق عليها... الانتحال... تعبير عن الابداع الفردي والجماعي ورفض للتقليد والتكرار... الكتابة الأولى موت والكتابة الثانية حياة)[29].

لا شك أن الانتحال قد ولّد التطابق بين النص التاريخي والنص الأدبي لكن هل يعني ذلك أن ما يلفظه التاريخ يقبله الأدب أم أن الكاتب العربي أراد أن يدوّن في التاريخ فأخطأ التاريخ وأصاب الأدب؟ لنذكر أن العكس صحيح متّفق عليه. فأية كتابة أدبية فاشلة لا يبقى منها إلا دلالتها التاريخية!!

وأكثر ما يعنينا من كل هذا أن التاريخ أو الوعي التاريخي بغيابه قد أوردنا وضعية حضارية متأزمة وأورد فكرنا سبل الحيرة والتذبذب في الذات ماضياً وحاضراً. فأصبحت حركته كثور يدور في مطحنة معصوب العينين لا يصل إلى بناء تراكم معرفي مثمر . وتضجّ كل حين دعاوى

إعادة كتابة التاريخ لتفرز ظواهر أشد خطراً من الكتابة الرسمية المزيفة، فأغلبها لم يخرج عن هذه الأشكال الأربعة إلا نادراً:

- كتابة نمطية غدت مرفوضة من الجميع حاضرة رغم أنوفهم.
- كتابة تجريحية هدفها أن تتهجّم على كل علم أو رمز وتتشكك في كل حدث مفخرة.
- كتابة متذبذبة بين مركزية الذات الغربية «الإستشراق» ومركزية الذات العربية «العرب سباقون لكل شيء».
- كتابة «تقدمية» همّها أن تجعل من كل «قاطع طريق» ذكر على هامش كتاب تراثي ثائراً مسلحاً بدعوة «تقدمية» نضالية.

3) تنازع البطولة

3/ - 1) خطاب تاريخي - خطاب أدبي:

ألمنا فيما سبق بأشكال من هيمنة التاريخ فرأيناه بطلاً في النص الأدبي المأسوي والوجودي. ووجدناه بطلاً حين غاب الوعي به مؤثراً في وضع حضاري بأكمله. لكن هذا لم يمنع من قيام بعض الدعوات المنادية بطرده أو على الأقل بتحجيم هيمنته . ومن هنا كان تنازع البطولة:

والأكيد أننا تجاوزنا عصر التخصص العلمي والمعرفي إلى عصر تخصص التخصص فالتاريخ قد تفرّع شعباً. والأدب

عرف المصير نفسه. وغدا التماهي والتمايز بين فرعين أدبيين مسلكاً صعباً. فما بالك بنسقين معرفيين كالأدب والتاريخ تباعدا إلى حد كبير. وإذا ما أثار النقد الأدبي مشكلة استقلاليته عن عون المؤرخ منذ مطالع هذا القرن فإن ذلك دليل على علاقة مشكوك فيها عند معالجة المعطى الخاص بكل طرف منهما. المؤرخ تشغله معرفة الماضي ليغدو عنده كل مصدر تاريخياً. ولا يعنيه كثيراً إلا وفق منهج الاستنطاق أن يكون المصدر نصاً أدبياً أو هيكلاً عظمياً. الأمر محسوم عند المؤرخ لكنه عند الأديب مايزال بعيداً عن القول الفصل، والسبب أن التاريخ علم والأدب فن. ثمة إشكالية أولى، وهي تنزيل المؤرخ الأدبي. هل ينتمي إلى حقل التاريخ أم إلى مجال الأدب؟ أما الإشكالية الثانية فتكمن في مقولة أن الادب يقصي التاريخ إذا ما استوى علماً هو علم الأدب، وتطرح الإشكالية الثالثة على مستوى التحقيب أدبياً أو تاريخياً. أما رابع الإشكاليات فتخص مكامن التماس بين الخطاب الأدبي والخطاب التاريخي إذا ما اقترب النص من النص إلى حد يشرع للحديث عن تناص بين الحقول المعرفية المختلفة.

سادت الدراسات التاريخية في بدايات القرن العشرين ممثلة في المنهج الفيلولوجي والمنهج التطوري على ساحات المعرفة لغوية وأدبية وفلسفية. فانبثقت حركات منادية بإقصاء التاريخ كرد فعل على هذه السيادة جاءت البنيوية برفضها للنظرة المعيارية الزمانية التطورية للغة والنص الأدبي.

واستصحب التطبيق ذلك الرفض فكان أن شبهت المدارس الأسلوبية المؤرخ الادبي (بالشرطة التي تفكر في اعتقال شخص فتصادر كل ما وجدته حتى من يعبر في الطريق القريب منه)[30]. حسب عبارة جاكسون الذي يشرح تشبيه بقوله (إن مؤرخي الأدب يأخذون أطرافاً من كل شيء ويركبون كل علم) إلا العلم الأدبي. وسعت المناهج البنيوية عبر فصلها بين التناول الداخلي والتناول الخارجي لطرد التاريخ تاركة له كل ما هو خارجي . وغدا طموحها أن تؤسس علم الأدب بالارتقاء بالممارسة النقدية والتنظيرية عبر نزوعها نحو التقنين والتكميم. فأصبح الخطاب الأدبي لديها كياناً ذا آليات محددّة. وغدا بديهياً أن يقال إن الادبية والشعرية توظيف للغة يرقى بها عن الدرجة الصفر مكثفاً المعاني الحرفية على مستوى الدلالة اللغوية. ولم تنحصر الجهود على المجال الصوتي أو الصرفي أو التركيبي بل امتدت إلى لسانيات الخطاب لتبحث الفوارق بين قواعد انسجام النص الأدبي وقواعد انسجام غيره من النصوص والخطابات. لكن التاريخ الذي أقصي من الباب عاد من الشّباك. فمع تشعّب المباحث استوت الدلائلية ميداناً تقدمت فيه الخطى وتوسّعت. وعدّت الدلائلية التاريخية من أهم فروعه. كيف لا وهي ترتبط بأشهر أعلام الدراسات الأدبية «تودوروف».

لنا في كتاب «جان كوهين» جداول إحصائية تبرز الفوارق بين النثر العلمي[31] لغة الخطاب التاريخي واللغة

الشعرية لغة الخطاب الأدبي. لكن هذه الفوارق لا تنفي وجودها من الاتفاق على مستويات أخرى أهمها:

- المستوى الأول: يتمثل في أن المؤرخ يتناول الوقائع ليدرسها باحثاً عن تعليل. وهو لا يختلف في ذلك عن الناقد الأدبي الذي يدرس الوقائع باحثاً عن تعليل وتقنين. تنتهي الدراسة بالأول إلى معرفة بالماضي وفلسفة للتاريخ. وتنتهي الدراسة بالثاني إلى معرفة بالماضي ونظرية للأدب. وقد يمارس كلاهما تحقيباً متطابقاً إذا ما انبنى على المعيار نفسه كنظام الحكم السائد «أموي - عباسي - عثماني» أو العامل الزمني وامتداداته (قديم - وسط - حديث) أو الفاعلية الحضارية «ازدهار - انحطاط - نهضة». ولذلك نتفهم مطابقة الخطاب الأدبي بتحقيق يعتمد المعيار الأدبي دون غيره من المعايير. لأن الخصائص الأدبية متغيرة متطورة عبر الزمن. وهو ما يجعل الخطاب الأدبي تاريخياً في شكله ومضمونه. وليست الرواية بالمفهوم الأدبي الحديث استثناء أو شذوذاً عن قاعدة. فهي كما يعرفها أمين العالم: (بنية زمنية متخيلة داخل البينية الحديثة الواقعية... هي تاريخ متخيل داخل التاريخ الموضوعي هي امتداد متطور للأساطير والملاحم والسير الشعبية والقصص والمقامات، كلها تاريخ إبداعي متخيل خاص داخل التاريخ الموضوعي ولذلك نجد تداخلاً في الكتابات التاريخية القديمة بين ما هو تاريخ موضوعي وما هو أقرب إلى التاريخ المتخيل بل لعل الفصول التي كتبها

المؤرخون القدامى أقرب إلى الحكايات والأساطير منها إلى التاريخ وعلى العكس فإننا نجد عدداً من التعابير الحكائية هي تعبير عن وقائع تاريخية فعلية)[32].

- المستوى الثاني يتمثل في أن (التاريخ سرد للوقائع الماضية)[33] كما يعرفه عبدالله العروي . وكثير من الأشكال الأدبية سرد للوقائع الماضية. توضح الكاتبة سامية محرز المسألة فتقول: (كتابة التاريخ وكتابة الأدب القصصي تقومان أولاً على اهتمام بالواقع والحياة وإعادة تمثيلهما وتشكيلهما إن كل تمثيل «تاريخياً أم أدبياً» هو تصحيف وتحوير فالفرق بين النصوص التاريخية والأدبية لا يكمن في أي منهما أكثر اتصافاً بالواقعية بل في كيفية إعادة بناء الواقع وإعادة تشكيله داخل النص)[34].

يشترك التاريخ والأدب في التخيل والسرد والتعالق بالواقع والانبناء على وقائع إنسانية ينهض بها فواعل داخل بناء منتظم زماناً ومكاناً. إن هذا الاستنتاج يدفع إلى الحديث عن الرواية كمكمن للتماس بين النص التاريخي والنص الأدبي. يقول «العروي» عن الرواية بالمفهوم التاريخي: (إن تقنيات السرد والرواية التاريخية من تبويب وتقديم وتأخير وأسلوب هي المادة التي تستخرج منها النظرة للتاريخ).

ويضيف مقارناً بين الروايتين الأدبية والتاريخية (ليست هذه النظرة مقحمة في الرواية إنما تستشف من خلال السرد كما

أن نظرة القصّاص إلى الحياة لا تؤخذ من التصريحات الفلسفية التي ينطق بها الأبطال بل تستخلص من الرواية ذاتها)[36].

واضح من هذا الكلام مدى التقارب بين الروايتين. ومما يدعم ذلك أن الكتابة التاريخية والأدبية في عصور طويلة قامتا على العجائبي والغرائبي ولا شك أن التماثل الصوتي بين كلمتي histoire وأسطورة له دلالته . يقول أمين العالم: (كشفت الدراسات الأنثروبولوجية عن علاقات عميقة بين الأسطورة والتاريخ فليست الأسطورة إلا المراحل الأولى للمعرفة التاريخية وليس التاريخ إلا التطور المعرفي للأسطورة)[36]. وهو ما يؤكد تماهياً بين الخطابين التاريخي والأدبي تواجدت أجناس أدبية دالة عليه كالخبر وأدب السيرة ذاتية وشعبية والملاحم والرواية التاريخية وكلها تعبيرات عن تاريخية البطل الأدبي كما وجدت كتابات تاريخية ملتصقة بالأدب منها السيرة والسير التاريخية وكتابات التفسير التمجيدي البطولي للتاريخ وكلها تعبيرات عن أدبية البطل التاريخي.

4) عن البطل:

« تاريخية البطل الأدبي... أدبية البطل التاريخي »

يلتقي الجانبان في مفهوم البطل الذي يعتبر محورياً في السرد الأدبي والسرد التاريخي. وقد كشفنا فيما سبق عن بطولة التاريخ حضوراً وغياباً وبقي أن نتتبّع تاريخ البطولة لنتبين

التقارب بين الكتابة الأدبية والكتابة التاريخية لأن مفهوم البطولة محوري كذلك في تاريخية الإبداع الفني والأدبي وفي «التمظهرات» الأدبية للتاريخ. وتلح على فرضية تخص السردية العربية وأشكال تجلياتها أبسطها دون تعميق وهي أن التركيز في السرد العربي ينبني على بؤرة البطل دون الحدث أو المكان أو الزمان. فالشخصية هي المحور الأساسي لكل أشكال القص في الأدب العربي القديم لأنها تحافظ على مركزية الشخص وتجعل المكان والزمان والحدث عناصر تسهم في تجليات الشخصية: المقامات سرد عن شخصية بارعة في اللغة والحيلة مناوئة لظروف مجتمعها وعصرها. السير الشعبية سرد عن شخصيات رفعها الوعي الجمعي إلى مصاف الخارق. الخبر سواء أكان واقعياً أو متخيلاً في الأغاني أو عند ابن حزم سرد عن شخص هو المغني الذي يبهر أو الشاعر الذي يسحر أو المحب الذي يقبل أو يدبر. كل أشكال التاريخ يدعمها تصور ديني عن الإنسان «المستخلف في الأرض المكرم في البر والبحر».

هذه فرضية أسوقها بعجالة لأخلص إلى التنظيرات الفلسفية والنقدية التي ارتكزت على مفهوم البطل لبناء تحقيبها التاريخ وأسهمت بذلك في تاريخية البطل الأدبي.

نبدأ بهيغل: البطل عنده عظيم تاريخي (تضم مقاصده الخاصة العامل الجوهري الذي هو الإرادة العامة).

(وجوهر التاريخ العام الذي لا وجود له إلا عن طريق

وعـي الأشـخـاص الـذيـن يـكـونـون أدوات فـي يـد الـفـكـر المطلق)[37]. فالأبطال هم من يحقق جوهر التاريخ ومن يظهر الفكر المطلق عبر تحقيقهم لأغراضهم الخاصة.

يقسم هيغل تاريخ الإبداع الفني إلى مرحلتين: مرحلة الشعر أو مرحلة الأبطال وفيها تغيب التناقضات بين الفرد والمجتمع. ومرحلة النثر وفيها يتصادم الفرد مع واقعه ومجتمعه. تجسّد المرحلة الأولى الملحمة بينما تتجسّد المرحلة الثانية في الرواية أو الملحمة البرجوازية[38].

أخذ لو كاتش فكرة هيغل ليطورها مؤكداً أن الشكل هو العنصر الحقيقي في الأدب. فتغيرات الشكل هي وليدة تغيرات الواقع ووليدة رؤية الكاتب للعالم. ميّز لوكاتش بين البطل الإيجابي والبطل الإشكالي (الباحث عن قيم أصيلة في عالم منحط) وعن طريق هذا التمييز ربط بين البطل ومراحل من التاريخ. فالغياب الجزئي للقطيعة بين البطل والعالم أو حضورها الكلي أو انعدامها هو ما يحدد الشكل الفني من ملحمة وشعر غنائي ورواية[39]. والرواية هي (وحدها الذي تتميز بالبطل الإشكالي لأنها وليدة صعود البرجوازية والنظام الرأسمالي) وهو (النوع النموذجي للمجتمع البرجوازي) و(تناقضات المجتمع الرأسمالي هي التي تقدم المفتاح " لفهم الرواية كنوع أدبي قائم بذاته)[40]. ويقترح لوكاتش تحقيباً تاريخياً أدبياً لتطور الرواية ضمنه خمس مراحل هي: الولادة فالواقعية اليومية فالرومنسية فالمرحلة الطبيعية التي ينحل

في ذروتها الشكل الروائي بإفلاس البورجوازية فتدشن الطبقة العاملة المرحلة الخامسة وهي الواقعية الاشتراكية[41].

أما باختين فيقدم نمذجة تاريخية للرواية مستنداً إلى مفهوم البطل وينتهي إلى أربعة أنماط مرت بها بنية البطل راصداً عبرها تحولات في التاريخ الأدبي لا تنفصل عن تحولات في التاريخ الإنساني والاجتماعي العام وكان قد فرّق بين مرحلة الشعر «واحدية الصوت واللغة والأدلوجة) ومرحلة الرواية (تعددية الأصوات واللغات والأيديولوجيات»:

- بطل الرحلة.
- بطل الاختبار.
- بطل السيرة الذاتية.
- بطل التشكل.

ويخلص باختين إلى أن (الرواية ذات طابع لا نهائي لأنها منفتحة على جميع الأجناس وعلى جميع احتمالات التشكل مما يجعلها قابلة للتطور باستمرار)[42]. وتشيع في عالم النقد وجهة نظر غدت كالحقيقة مفادها أن فكرة البطل في الرواية هي انعكاس لظهور البورجوازية في المجتمعات المنتقلة من الإقطاع إلى الرأسمالية أدى هذا الاعتبار أثناء تحليل الروايات وتصنيفها إلى تسميات تحوم حول البطل الملحمي والبطل الثوري والبطل البيروني «بطل الكتابات الرومنسية» وتتبع النقاد ما طرأ على البطل من تحولات ليقع

ربطها بالتحولات التاريخية متبعين خطا فرويد حين اعتمد البطولة واختلاف مفهومها بين الحضارات والأجناس ليحلل شخصية موسى فافترح بعض النقاد دلالة لافتقاد البطل وظهوره وتلاشيه ودلالة للإنتقال من البطل/ الفرد إلى البطل/ الجمع أو البطل/ الرمز. ولم تخرج تأويلاتهم عن تغيرات الطبقة البورجوازية . فصعودها صاحب النزعة الفردية في تصور البطولة وتأزمها صاحبه ظهور للأشياء والأماكن والرموز والجماعات كأبطال في الروايات(45).

هذه الإسهامات عن تاريخية البطل الأدبي وثيقة الصلة بالرواية لأنها آخر أشكال التطور الأدبي مع صعود البورجوازية واستقرار النظام الرأسمالي. وكذلك كان الأمر مع السردية العربية التي لم تعرف الرواية إلا حديثاً. وكانت بداياتها متصلة بالتاريخ شكلاً ومضموناً. فحديث عيسى بن هشام للمويلحي متصل بالتاريخ لأنه امتداد لأشكال الحديث والمقامة والرحلة. ولأنه يؤرخ لمرحلة من مراحل تحوّل المجتمع المصري. وقد تزامن انتشار التشكل الروائي مع حضور كثيف للرواية التاريخية. وهي أحد أشكال تاريخية البطل الأدبي فكلنا نستحضر أعلام الرواية التاريخية التي جعلت من التاريخ إطاراً قد يستهدف لذاته من باب التعليم وقد يوظّف للوعي بالحاضر كما هو الشأن عند نجيب محفوظ الذي يقول عن تجربته: (إن تجربتي في الرواية التاريخية قد فشلت لأنني حولت فيها الماضي إلى الحاضر)(44).

فغدا التاريخ عنده قناعاً يتخفى وراءه طرح معاصر . وتحوّل البطل من بطل تاريخي إلى بطل أدبي وفق توظيف السارد ووفق مخيلة الأديب والصياغة الفنية لما حدث في الماضي. وإذا ما حاولنا صياغة شاملة للبطل مؤرخاً للسردية يمكن تصوّر ما يلي:

1) البطل في الأساطير والملاحم الممتزجة بالأسطورة.
2) البطل الخارق: بطل الملاحم والسيرة الشعبية والنصوص العجائبية.
3) البطل الهادف: في النصوص الكلاسيكية حيث يوظف البطل في الإقناع برؤية أو قضية.
4) البطل الفارس الحالم: في النصوص الرومنطيقية .
5) البطل النمط أو الرمز: (أو غياب البطل) في النصوص الواقعية حيث يغيب البطل الفرد ليظهر البطل الجمع أو البطل المجرّد.
6) البطل المتأزم أو الدنس: في الواقعية الجديدة وهو لا يتجمّل ولا يهذب صورة الإنسان بل هو سجين تناقضات تعكس وضعاً مجتمعياً أو حضارياً.

كل ما ذكر سابقاً يتعلق بتاريخية البطل الأدبي. فماذا عن أدبية البطل التاريخي؟ سنركز على التاريخ التمجيدي أو التفسير البطولي للتاريخ. قوام هذا المنزع أن الفرد قادر على تغيير المجتمع والتاريخ. وتكاد الكتابة التاريخية العربية بجميع ألوانها ومشاربها تكون حبيسة هذا المنحى. فالسيرة

النبوية تاريخ تمجيدي: ما قبلها كان جاهلية وظلماً وظلاماً وضلالاً وما بعدها كان انحرافاً عن الأصل السامي واصبحت السيرة النبوية نمطاً فكرياً لعصر ذهبي أنقذ من الضلال. وضاع من بين أيدينا فكان الانحلال والضياع. قصة الأندلس سيرة منمطة. وكذلك قل عن كل زعيم أو رئيس دولة. إن التفسير البطولي كتب ماضينا وكتب أيضاً مستقبلنا من خلال فكرة الإمام العادل الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. كتب هذا المنحى أيضاً تاريخ علومنا فالتاريخ مثلاً لم يكن إلا انتحالاً وإخباراً صرفاً إلى أن ظهر ابن خلدون فاستوى علماً...

وينسحب الأمر على التاريخ المعاصر: فالمجتمع يرزح تحت التخلف والإنحطاط والظلم إلى أن يقيض الله له «محرراً» ينقله إلى التمدن والرقي والرخاء. وواضح أن هذا المنحى يشوه الوقائع التاريخية إلى درجة تصبح فيها ملحمة قصصية تمجد شخصاً فرداً. ومن هنا جاءت أدبية مثل هذه الكتابة التاريخية. فهي أقرب إلى الأساطير لأن بطلها يغدو رمزاً وهي أقرب إلى السير الشعبية لأن بطلها خارق «وأبو زيد زمانه»! وقد لا يقتصر التاريخ التمجيدي على الفرد «إذا أردنا التعمّق» فقد يتعداه إلى تمجيد نظام بأسره كما هو الحال في كتاب فوكوياما «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لأنه يرى النظام الرأسمالي الإمبريالي المرحلة التطورية الأرقى للبشرية. ويعد الإنسان الليبرالي الإنسان الأخير مؤسساً للنظام العالمي الجديد ومقنعاً بإيديولوجيته(45).

وسواء كان البطل فرداً أم نظاماً فإن في اعتماده مرتكزاً للقراءة والتحليل ما يقوّي التعالق والتماس بين ما هو تاريخي وما هو أدبي. ولقد حاولنا في هذا البحث السيطرة على تعالق الأدب والتاريخ من خلال مفهوم البطولة. وهو مفهوم يبدو أن التنصيص على افتقاده أو تلاشيه ليس إلا تأكيداً على مركزية الانشغال الإنساني بالبطولة لأنها سبيله لتسيير دفة التاريخ.

الهوامش والإحالات

1) «تحت شمس الفكر» وفيق الحكيم دار الكتاب اللبناني د.ت ص 60.

2) م.ن ص 13.

3) م.ن ص 15.

4) م.ن ص 13.

5) «التعادلية» توفيق الحكيم مؤسسات ابن عبدالله الطبعة الأولى تونس 1986 ص 18.

6) «تحت شمس الفكر» ص 105.

7) «أهل الكهف» توفيق الحكيم الدار التونسية للنشر الطبعة الثالثة تونس 1985 ص 145.

8) م.ن ص.

9) «مولد النسيان» محمود المسعدي الدار التونسية للنشر الطبعة الأولى تونس 1974 ص 48.

10) Gallimrad. Goldman. "Le Dieu cache" p 13. 1979.

11) «حدث أبو هريرة قال» محمود المسعدي. دار الجنوب للنشر. الطبعة الثالثة. تونس 1989 ص 12.

12) «مولد النسيان» ص 21.

13) «الأيديولوجية العربية المعاصرة» دار الحقيقة الطبعة الثالثة بيروت 1979 ص 71.

14) «العرب والفكر التاريخي» دار الحقيقة الثالثة بيروت 1980 ص 81.

15) م.ن ص 83.

16) م.ن ص 88.

17) «الخطاب العربي المعاصر» محمد عابد الجابري دار الطليعة الطبعة الأولى بيروت 1982 ص 178.

18) مقال «المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي» مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 32 سنة 1984 ص 20.

19) مقال «الأدب والتاريخ» خلدون الشمعة مجلة الوحدة عدد 49 سنة 1988 ص 45.

20) «الخطاب العربي المعاصر» ص 8.

21) «العرب والفكر التاريخي» ص 76 - 77.

22) «الحركات السرية في الإسلام» محمود إسماعيل دار القلم طبعة أولى بيروت 1973 ص 186.

23) م.ن ص 187.

24) «السردية العربية» عبدالله إبراهيم المركز الثقافي العربي طبعة أولى بيروت 1992 ص 58.

25) مقال «الفلكلور» مجلة فصول 12-3-1993 ص 263.

26) مقال «الكتابة بالدم» مجلة فصول 1-11-1992 ص 57.

27) «المنهج الشكلي» إبراهيم الخطيب طبعة أولى المغرب 1982 ص 35.

28) بنية «اللغة الشعرية» جان كوهين دار توبقال طبعة أولى المغرب 1986 ص 116.

29) مقال «الرواية بين زمنيتها وزمنها» مجلة فصول 1-12-1993 ص 13.

30) «العرب والفكر التاريخي»" ص 70.

31) مقال «رواية تاريخ الرواية» فصول 1-11-1992 ص 141.

32) مرجع سابق ص 70.

33) مرجع سابق ص 14.

34) كتاب الفلسفة ج 1 المركز البيداغوجي تونس د.ت ص 413.

35) مقال «الواقعية عند لوكاتش» صلاح السروي مجلة دراسات ثقافية عدد 3/2 السنة الأولى 1992 ص 29.

36) «الرواية كملحمة بورجوازية» جورج لوكاتش ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1979 ص 9.

37) ص 9.

38) م.ن ص 20.

39) مقال «الرواية محمد برادة» مجلة فصول 1993/11/4 ص 14.

40) «المعاصر في الرواية المصرية» أحمد إبراهيم الهواري دار المعارف الطبعة الأولى القاهرة 1979 ص 77.

41) «أتحدث إليكم» نجيب محفوظ طبعة أولى دار العودة بيروت 1977 ص 92.

42) مقال «حداثة فوكوياما " فتحي التريكي مجلة كتابات معاصرة عدد 92 سنة 1977 ص 14.



صورة المشرق العربي في رحلات ابن سعيد المغربي

سهى فتحي أسعد

تكشف رحلات ابن سعيد المغربي إلى المشرق العربي جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية والظروف الجغرافية والتاريخية فيه، فتغدو شهادة تاريخية تكتسب مصداقيتها من المعايشة الحقيقية لواقع ذلك العصر، وتضيء أوجه الاتفاق والافتراق بين مغرب العالم الإسلامي العربي ومشرقه في العادات والتقاليد ومناحي الحياة المختلفة، كما تصلح مدخلاً لدراسة صورة المشرق العربي عند الرحالة المغاربة.

وابن سعيد هو علي بن موسى العنسي (610 - 685هـ) مؤرخ أديب شاعر جغرافي رحالة، ولد في الأندلس في أسرة تميزت بالعلم والجاه، وتنقل في بلاد المغرب، ثم طوّف في المشرق العربي قاصداً الحج أول الأمر وساعياً إلى إتمام الجزء الخاص بالمشرق من كتابه «المشرق» في أزيد من عشر سنوات، فجاءت صورة المشرق في كتبه أنموذجاً من أدب الرحالة وجانباً من سيرته.

فما أن ألقى ابن سعيد المغربي عصا الترحال في أرض مصر حتى تسللت إلى دواخله غربة مرّة وصلته بالأندلس الوطن المخبوء في الذاكرة والوجدان، فطفق يرتد[1]:

أصبَحْتُ أعتَرِض الوجوه ولا أرى ... ما بَيْنَها وجْهاً لمن أدريه
عَوْدي على بدني ضلالاً بينهم ... حتى كأنّي من بقايا التيه
ويْح الغريبِ توحّشَتْ ألحاظه ... في عالم ليسُوا له بشبيه
إن عاد لي وطني اعترفتُ بحقّه ... إنّ التّغرُّبُ ضاعَ عُمْري فيه

غير أن غربته آنيّة سرعان ما وأدها اندماجه في المجتمع المصري؛ فقد التقى ابن سعيد أعيانه، مازج أبداءه، وطارحهم في جلسات أنسهم وسمرهم.

كما اندمج في أماكن مصر وراح يصف بعينه الناقدة تفاصيل المكان وإيحاءات الحضارة والمجد فيه؛ فقد ورد الجزيرة الصالحية التي بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب فرأى فيها ما يسلي الهمّ ويمتّع العين؛ فقال: «وقد تفرّجت كثيراً في طرف الجزيرة مما يلي أثر الفسطاط فقطعت به عشيات مُذَهَّبات لم تزل لأحزان الغربة مُذْهِبات[2].

كما شدّه السور الذي يطوّقها، والإيوان الذي بني لجلوس الملك مرصّعاً بصحائف الذهب والرخام الأبنوسي والكافوري والمجزّع، والأرض الممتدة التي حوت من صنوف الوحش ما يبهج السلطان، والمروج الخضراء التي تتوسّطها التمايلات النشوى لمياه النيل[3]:

تأمّل لحُسْن الصّالحية إذ بدت ... مصناظِرُها مثل النّجوم تلالا
وللقلعةِ الغرّاء كالبدرِ إذ بدت ... تفجّر صدرُ الماء عنه هلالا
ووافى إلَيها النيلُ من بعد غايةٍ ... كما زار مشغوفٌ يروم وصالا
وعانقها من فرطِ شوق بحُسنها ... فمدّ يميناً نحوَها وشِمالا

وتوقف ابن سعيد في أرض الطبّالة بمصر، فرآها أحسن موضع في ظواهرها للفرجة؛ ذلك أنها تمتاز بمشهد فريد بديع لبركة الفيل التي سلبت القمر استدارته، والنجوم مواقعها حتى غدت ركناً دافئاً يرتاده السلطان ليلاً متفكّراً متدبراً[4]:

انظرْ إلى بركةِ الفيلِ التي اكتنفت ... بها المناظرُ كالأهدابِ للبصرِ
كأنما هي والأبصارُ ترمقُها ... كواكبُ قد أداروها على القمرِ

بيد أنه لبدهي لأديب رحّالة جغرافي مغربي تلقّف في دياره صورة مشرقية أن يمتحن مصداقيتها؛ ليرسم حقيقية تحمل نضج التجربة المعرفية تؤازر الصورة الذهنية المجرّدة أو تقيّمها، فقد تعرضت الصورة المشرقية التي رسمها الرحّالة المشارقة إلى الأندلس في ذهن ابن سعيد المغربي إلى امتحان؛ فثمّة مفارقات بين ما ألفه في بلده وما يعيشه هنا في مصر جعلته يرصدها بحس أدبي أندلسي متشوّق لعود على بدء؛ قال ابن سعيد: «ولمّا قدمت مصر والقاهرة أدركتني فيهما وحشة، وأثار لي تذكر ما كنت أعهد بجزيرة الأندلس من المواضع المبهجة التي قطعت بها العيش غضّاً خصيباً، ولبست للشباب برداً قشيباً»[5].

فمن جملة المفارقات التي أثارته، فأنفها وسيلة التنقل والارتحال داخل الأمصار وخارجها، فأهل المشرق: خاصّتهم وعامّتهم يركبون البغال والحمير وذلك مستنكر عند أهل المغرب؛ قال ابن سعيد: «لما استقررت بالقاهرة، تشوّقت إلى

معاينة الفسطاط، فسار معي إليها أحد أصحاب القرية، فرأيت عند باب زويلة من الحمير المعدّة لركوب من يسير إلى الفسطاط جملة عظيمة لا عهد لي بمثلها في بلد، فركب منها حماراً، وأشار إليّ أن أركب حماراً آخر فأنفت من ذلك جرياً على عادة ما خلفته في بلاد المغرب، فأخبرني أنه غير معيب على أعيان مصر، وعاينت الفقهاء وأصحاب البزّة والشارة الظاهرة يركبونها، فركبت، وعندما استويت راكباً، أشار المكاري إلى الحمار فطار بي، وأثار من الغبار الأسود ما أعمى عيني ودنس ثيابي، وعاينت ما كرهته، ولقلة معرفتي بركوب الحمار، وشدّة عَدْوِهِ على قانون لم أعهده، وقلة رفق المكاري وقعت في تلك الظُلمة المثارة من العجاج فقلت:

لقيتُ بمصرَ أشدَّ البوار ركوبَ الحمار وكُحْل الغبار
وخلفي مكارٍ يفوق الريا ح لا يعرفُ الرفقَ مهما استطار
أناديهِ مَهْلاً فلا يرعوي إلى أن سجَدتُ سجود العثار

فدفعت إلى المكاري أجرته وقلت له بإحسانك أن تتركني أمشي على رجل، ومشيت إلي أن بلغتها »[6].

ولحظ ابن سعيد ضيق الأسواق حول المسجد الجامع ممّا ذكره بضدّه في جامع إشبيلية وجامع مرّاكش، وعاين قلة العناية ببناء المسجد.

بل إن ما رآه في الفسطاط من أسوار مثلمة وآفاق مغبرة وخراب معمور به مبانٍ مشتتة الوضع غير مستقيمة للشوارع

قد بنيت من الطين الأدكن والقصب والنخيل طبقة فوق طبقة وحول أبوابها من التراب الأسود والأزبال ما يقبض نفس النظيف ويغضّ طرف الظريف، وما رآه في القاهرة من دروب ضيّقة كثيرة التراب والمباني المرتفعة قد ضيّقت مسلك الهواء والضّوء بينها، كلّ ذلك نقله إلى أجواء المغرب التي شكلت نقيضاً واقعياً لمشاهداته في مصر وأخواتها من بلاد المشرق.

والنيل الذي يحكي للأجيال قصة الإنسانية مهمل منسيّ، فساحله كدر ضيّق معوّج يثلم الصورة المرسومة في قرارات التاريخ، والنيل بهيئته الظاهرة يعيده إلى بلده ذات العناية الفائقة بما حباها الله من أنهار ورياض(7):

إن حسن النيل من نهر بها ... كل نغمات لديه تطرب
كم بهِ من زرق قل حلّه ... قمر وساق وعود يضرب

والتمسايح التي تختال فيه مبعث خوف يند لحظات الحلم، وذلك ممّا يعمّق شوقه لدياره(8):

يا نيل مصرٍ أين حمص ونَهْرُها ... حيثُ المناظرُ أنجمٌ تلتاحُ
في كل شطٍّ للنواظرِ مَسْرَحٌ ... تدعو إليه منازل وبِطاحُ
وإذا سبَحْتُ فلست أسبحُ خائفاً ... ما فيه تيارٌ ولا تمساحُ

وتبدو هذه الصورة لمصر أثراً من آثار تجربته الشخصية الأولى، بناها على انطباعات فردية غير دالة، ذلك أن لمصر آنذاك صورة مشرقة، وحوادثه القليلة مع بعض العوام لا تكفي لرسم صورة دقيقة لبلد عظيم المساحة كبير المساحة.

ولا يقف ابن سعيد في رصده المفارقات بين المشرق والمغرب حدود مصر، ففي زورته دمشق عني بجغرافية المكان، وشرع يقابل بينها وبين أختها غرناطة؛ فغرناطة موضوعة على جبل ممتدّ سهل بحيث تمهّدت فيه الشوارع، وترتّبت الأسواق، وقسمه النهر المعروف نهر الذهب، وعليه مناظر يعثر الناس عليها، وهواؤها من أجل ارتفاعها أطيب وأصحّ، ولها زيادة أنها في وسط الإقليم الرابع المعتدل، ودمشق في الثالث ولها في الجنوب جبل الثلج يهبّ منه في الصيف نسيم يتنسم منه روح الحياة، وهو الذي روّق أمزجة أهلها وأكسبهم الألوان البديعة من امتزاج الحمرة بالبياض الذي يخجل ورد الرياض، وتزيد عليها بأن المياه لا تنقطع فيها لا صيفاً ولا شتاء، وأن الأنهار تشقها وتدير الأرحاء في داخل السور، ودمشق مجموعة من الشمال منخفضة إذا انقطع عنها الماء المجلوب لها من القنوات بقيت جيفة، وتزيد عليها غرناطة بكثرة الأنهار، فإن أنهار دمشق سبعة، وأنها دمشق التي تنصب إليها من جبل الثلج أكثر من ذلك، وأن أنهار غرناطة تنصبّ إليها من الجبل على رؤوسها في صخور يحسن بتقطيعها عليها، وأنهار دمشق تأتي من بين البساتين في أرض سهلة رخوة، فيقلّ ماؤها ويحدث منه الوخامة ما هو مشهور(9).

وممّا عجب له ابن سعيد في الديار المشرقيّة مجاهرتهم باللهو والطرب، وتبرّج النساء وولعهم بالرقص والسكر والضّرب على الآلات ذوات الأوتار؛ فقال: «وقد دخلت في

الخليج الذي بين القاهرة ومصر، وتعظم عمارته فيما يلي القاهرة، فرأيت من ذلك العجائب، وربما وقع فيه قتل بسبب السكر، فيمنع فيه الشرب وذلك في بعض الأحيان وهو ضيّق عليه من الجهتين مناظر كثيرة العمارة بعالم التهكّم والطرب والمخالفة، حتى إن المحتشمين والرؤساء لا يجيزون العبور في مركب، وللسرج في جانبيه بالليل منظر، وكثيراً ما يتفرّج فيه أهل الستر بالليل»[10].

كما عجب لغلاء الأسعار؛ فالمرء في المغرب يمكنه أن يتجزّى بما لا يمكنه أن يتجزّاه في المشرق.

وتوقف ابن سعيد في رحلته المشرقيّة عند منظومة الحياة الاجتماعية: الداخلية والخارجية للنسيج المشرقي، فوقع على طبائع تسرف في التظاهر بأمور الرفاهية حتى إذا امتُحن دهش المرء من تفاوت الباطن عن الظّاهر.

كما رأى في المشارقة خشونة ظاهرة، وتسرّعاً في الأقوال والأفعال، وقلة المبالاة وإخلافاً للوعود، ومع ذلك ففيهم من البشاشة وإقراء السّلام، والمسامحة ما يطول ذكره. ويستثني ابن سعيد من هذه الخصال أهل بغداد الذين وسموا بحدّة الطباع ممّا يعسر على المرء الاندماج فيهم[11].

ولمس ابن سعيد في المشارقة ولاسيّما أهل مصر نزعة تفرّق بين مشرقي ومغربي فها هو ذا يقول[12]:

هذه حالي، وأمّا حالتي   في ذُرى مِصْرَ ففكرٌ مُتْعِبُ

سَمعتْ أذْني محالاً ليتها	لم تصدّق ويَحْيا من يكذبُ
وكذا الشَيئ إذا غاب انتَهَوْا	فيه وصفاً كي يميل الغَيبُ
ها أنا فيهم فريدٌ مهملٌ	وكلامي ولساني مُغْربُ
وأرى الألحاظَ تنبو عندَما	أكتب الطُرسَ أفيه عقربُ
وإذا أحسبُ في الديوان لم	يدرِ كُتّابُهُمُ ما أحسِبُ
وأنادي مغربيّاً ليتني	لم أكن للغربِ يوماً أنسَبُ

ومن مظاهر هذه النزعة تضييقهم سبل الحياة على المغاربة فهم يقادون إلى الأسطول لمعرفتهم بمعاناة الحرب والبحر، كما تبتز أموال غنيّهم، أمّا فقيرهم فيزج في السجن إن تأخر في دفع الزكاة.

ومن الملامح العامة التي سجّلها ابن سعيد للمجتمع الشرقي للحياة اليومية بتشكيلاتها المكانية والجغرافية؛ فأهل القاهرة يأكلون البطارخ، ويعانون قلة المعايش، وجوامك المدارس قليلة كدرة، وأكثر ما يتعيّش فيها اليهود والنصارى في كتابة الطبّ والخراج، والنصارى يمتازون بالزنار في أوساطهم واليهود بعمائم صفر، ويركبون البغال، ويلبسون الملابس الجليلة.

وأهل القاهرة يصنعون حلاوة القمح، وفي مصر جوار طبّاخات أصل تعليمهن من قصور الخلفاء الفاطميين، ولهنّ في الطبخ صنائع عجيبة ورياسة متقدّمة. كما تعرف مصر بمطابخ السّكر وتعرف الفسطاط بمصانع الورق المنصوري.

ومن طقوس أهل دمشق أنهم يعطّلون يوم السبت فيخرجون إلى الميدان، فقوم يلعبون بالصوالج، وآخرون يغنّون، وكل واحد فيه مال إليه هواه لا مثرّب ولا منتقد[13].

أمّا أهل العراق فعرفوا بعنايتهم بالفنون اللسانية الشعبية كـ «الكان كان» وكانوا يعرفونه بالبطانحيّ، والمواليا وكانوا يعرفونه بالحلاوي[14].

وانماز المجتمع الشرقي بحركة تجارية نشطة ولاسيما مصر التي زخر نيلها بمراكب متعدّدة الصنوف من الأرزاق، وعرف فسطاطها بمطابخ الصابون، في حين قلّت في القاهرة لاختصاصها بالجند.

أما الحركة الأدبية فمنكرها جاحد، وقد خبرها ابن سعيد عن قرب يشهد بذلك المناظرات والمطارحات والأشعار التي تضمّنتها تصانيفه[15].

ولئن تأثر المغاربة في انتقاء الألفاظ واتكاء على الموروث؛ قال ابن سعيد: «فلله درّ أهل المغرب فهم أحسن رقماً لديباجة الألفاظ، وأهل المشرق أحكم لقواعد المعاني؛ لأن الغالب على أهل المغرب العربية وما هو منها من النظم والنثر، والغالب على أهل المشرق المعقولات وما هو منها، وإن كان في المشارقة من لا يقصّر في غاية، وفيمن مضى منهم أكثر إفراداً كبشار ومسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي عبادة وعلي بن الرومي وابن المعتزّ والمتنبي، ومن هم بهذا النمط العالي،

والسمط الغالي سوى القدماء، ولكن لأهل الأندلس لطائف دقت عن تلك الأفهام ورقت عن مزاح ذلك الكلام، وإن كان من المشرق أصل ما عندهم من الأدب، ففي السلافة معنى ليس في العنب، فلقد لطّفوا مسالك الأدب، وأفادوا شرف الحضارة محاسن العرب وقلبوا الأعيان، وسحروا الألباب بالبيان، فجاؤوا بأعجب العجب، وزادوا بحسن السبك خالص الذهب، وإن كان المشرق قد أنتج من طبقة أهل الأندلس من لا تحجم به المفاخر، ولكن للأندلسيين لطائف أعلق بالقلوب، وأدخل على النفوس في كل أسلوب»[16].

ومع ذلك فللمغاربة فنون أصيلة كالأزجال والموشّحات حاكاها أهل المشرق فبان فيها التكلّف والتشدّق.

وإذ نطوّف في أنساق الصورة المشرقية عند ابن سعيد المغربي، فإننا لا نعدم عيناً راضية عن بعض مظاهرها، فالمسجد الجامع على ما يظهر من قلة العناية به بجعله معبراً للمارّة. ومرتزقاً للفقراء، فيه من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده في جامع إشبيلية مع زخرفته.

وممّا يزيد رضاه حلق المتصدّرين لإقراء القرآن والفقه والنحو في أماكن كثيرة. ويظلّ لمياه النيل مذاق حلو، لم يُذق مثله يشهد بذلك قول ابن سعيد[17]:

أما دمشقُ فما في الأرض مُشْبهها ... جنانُ عَدْنٍ بها ما يشتهي البَشَرْ
أرضٌ لعمرك ما فيها لمبتذلٍ ... ذامٌ يلومُ ولا صَفْوكا كَدَرُ

كما يسعد بحماة بما تحويه من نزهٍ؛ فمن ذلك قوله في إقامته الحلبية عندما عرج على حماة[19]:

حمى الله من شَطّيْ حماةَ مناظر ... وقفتُ عليها السَّمْعَ والفكْرَ والطَّرفا
تغنّي حمامٌ أو تميل خمائل ... وتزهى مبانٍ تمنحُ الواصفَ الوَصْفا
يلومونَ أن أعصى التّصوُّن والنُّهى ... بها وأطيع الكأسَ واللهوَ والقَصْفا
إذا كان فيها النصر عاصٍ فكيف ... أحاكيه عصياناً وأشربُها صرفا
وأشدو لدى تلكَ النواعيرِ شَدْوَها ... وأغلبها رقصاً وأشببها عرْفا
تئنَ وتذري دمعها فكأنها تَهيمُ م ... بمرآها وتسألها العَطْفا

بل إنه يرى في بعض مدن الشام ولاسيما حلب مستقراً هادئاً بما خبره فيها من أنس، فتراه يقول[20]:

حلبٌ إنها مَقَرُّ غَرامي ... ومَرَامي وقبُلةُ الأشواق
كمْ بها مرتعٌ لطرفٍ وقلبٍ ... فيه يسعى العُلَى بكأسٍ دهاق

وفي زورته بغداد التاع لجمالية الأجواء الأدبية في ذهن ابن سعيد المغربي باديءَ الأمر إلى سبب نفسي، فمصر محطته المشرقية الأولى، فيها تضخم إحساسه بالأندلس، فشعر بغربة ممتدة أخفت ملامح كثيرة من محاسن مصر التي شهد بها أقرانه الأندلسيون، عدا قلة حظوته عند أولي الأمر، وتباين التكوين الجرافي بين مصر والأندلس، مما ذكره بضده في دمشق والعراق.

فعين ابن سعيد على المشرق عين أندلسية فيها من

التجريب ما يجعلها شهادة تاريخية، وفيها من الصدمة النفسية ما يجعلها رواية أدبية أكثر منها رواية تاريخية جغرافية.

الهوامش

1) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 28.

2) المصدر نفسه، ج 3، ص 106.

3) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 114 - 115.

4) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 108.

5) ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، القسم المصري، ص 5.

6) المصدر نفسه، ص 5 - 6.

7) المصدر نفسه، ج 2 ، ص 48.

8) المصدر نفسه، ج 3، ص 71.

9) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 5، ص 36 - 37.

10) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 111 - 112.

11) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 5، ص 27، 34 - 35.

12) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 49.

13) ابن سعيد المغربي، الغصون اليانعة، 143.

14) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 239، 245.

15) انظر له: المغرب في حلى المغرب، القسم المصري. والغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة. والمقتطف. واختصار القدح المعلّى.

16) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 262.

17) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 105.

18) ابن سعيد المغربي، الغصون اليانعة، ص 146.

19) ابن سعيد المغربي، اختصار القدح، ج 3، ص 91 - 92.

20) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 91.



جزاء سنّمار

معجب العدواني

كثيراً ما ترتهن الأمثال العربية إلى حكاية تستمد منها جذوة الفعل الحكائي، وتستلهمها حين توظفها بوصفها مرجعية تستند إليها. والمثل العربي (جزاء سنمار) أكثر الأمثال التي ارتكنت إلى الحكي منطلقاً ، لكنها اختلفت معه دلالياً.

تفترض هذه القراءة لحكاية هذا المثل تجاوز الدلالة الشائعة لهذا المثل، وهي الدلالة السائدة التي كرستها الثقافة لدى متلقي هذا المثل بوصفه مجازاة الإحسان بالإساءة ومقابلة عمل الخير بالشر. وقد نتج عن ذلك صورتان: صورة أولى مؤطرة بالبراءة وطيبة القلب، وهي صورة البناء سنمار، أما الصورة الأخرى فهي صورة مختلفة يظهر فيها النعمان مكشراً عن أنيابه ويحمل معالم الشر والإساءة.

من جانب آخر ترمي هذه القراءة إلى إجراء محاولة تأويلية لهذه الحكاية[1] كتأسيس لتجاوز ما شاع من دلالات ومحاولة الغوص في أعماق الحكاية ورمزيتها.

لقد أفاضت المصادر الأدبية والتاريخية في وضع حكاية سنمار والنعمان في سياق المثل المكون من كلمتين فحسب

(جزاء سنمار)، وأجادت تلك المصادر أيضاً في نسج حبكة ملائمة ومؤثرة على أولئك المتلقين بتفعيلها لتلك الدلالة، ومن ثم كان بناء الحكاية.

لنا أن ننطلق من العام إلى الخاص، فالحكاية السنمارية لا يمكن عدها حكاية واحدة كغيرها من الحكايات المتصلة بالأمثال، على الأقل في هذه المداخلة، ولكننا سنفترضها ثلاث حكايات متداخلة تتواصل وتتفكك، وبقليل من التأويل الممكن أجرينا هذه التقسيمات الحكائية الثلاثة. وهي التقسيمات التي سنتمكن عبرها من الولوج إلى عوالمها ومكوناتها الداخلية.

الحكاية الأولى هي الحكاية المباشرة التي اعتمدت عليها كل الحكايات، وهي التي تبدأ باحتياج سابور ملك فارس إلى أرض نقية الهواء ليقيم فيها ابنه الصغير (مؤقتاً) فوجدها لدى النعمان بن امرئ القيس، فأمر ببناء قصر الخورنق هناك، وقام سنمار الرومي بتشييد القصر في ستين عاماً أو عشرين «الخورنق قصر بناه النعمان الأكبر لسابور ليكون ولده فيه عنده، وبناه رجل يقال له سنمار في عشرين، ولم ير أعجب منه فخشي النعمان أن يبني لغيره مثله فألقاه من أعلاه فقتله»[2].

هذه حكاية تعد تمهيدية ومؤسسة تنساب من خلالها الأحداث ولا يعكر صفوها سوى حدث يتمثل في فترة البناء التي تكاد تساوي المعدل العمري للإنسان.

الحكاية الثانية هي حكاية المثل التي كرست لها الثقافة ومن ثم كرست لدلالتها المباشرة فاستبعدت أي ذنب أو خطأ لسنمار لتكرس للدلالة الأولى، واعتبرت القصر بناء لا مثيل له ولاسيما في الإحكام والإتقان.

أما الحكاية الثالثة فهي البنية التي تضمنتها قصائد الشعراء، وهي التي تكرس للحكاية الثانية، وتسعى إلى تفسيرها عبر بناءات حكائية منوعة، إنها الحكاية التي ترد في قالب شعري.

وأخيراً تتبلور الحكاية المنتجة وهي حكاية تحمل من الرموز الفلكية ما يسمح لنا بتسميتها الحكاية الفلكية.

تتداخل في هذه الحكاية التمهيدية عناصر ثلاثة، وهي تستمد وجودها عبر تلك العناصر، أو لنقل الذوات الفاعلة فيها وهذه العناصر هي الملك النعمان، والبناء سنمار، وسابور حاكم فارس. وتتفق كافة العناصر الثلاثة في التأسيس لدائرة فلكية ومن ثم الحكاية المنتجة، التي يمكن وصفها بأنها حاملة لمكوناته، وافترضت بنا الوقوف على العلاقات التي تقوم بينها بوصفها مكرسة لذلك التوجه.

من جانب آخر تتفق تلك العناصر في اعتماد كل عنصر على الآخر، فلا يقوم أحدهما إلا بالآخر، حينما لا يجد ولد سابور الفارسي الأرض التي بها الهواء الطيب إلا لدى النعمان، ولا يستطيع النعمان تشييد قصره إلا ببناء رومي، ولا يستطيع سنمار إكمال ما بناه إلا بتوفير الوضع الملائم له.

ولا يتنافى ذلك التعاون الذي تقترحه الحكاية مع التميز لكل عنصر وتفرده على ما حوله من جنسه بوصفه أداة قوة تجسد النجاح؛ وربما تمتلكه. فالنعمان متميز بين الملوك ولكنه محتاج إلى سنمار، فيما يتميز سنمار على غيره من البنائين.. أما القصر فيظل شاهداً على فرادة البناء وتميزه، لكن ذلك التميز يؤصل لهفوة أو نقص في تلك العناصر الثلاثة منفردة أو مجتمعة، وهي هفوة أدت إلى نشوء الحكاية، حكاية المثل تحديداً، التي لولا تلك الهفوة لما نسجت أصلاً، الهفوة هي سبب اختلال العلاقة بين العناصر الثلاثة، وهي العامل الرئيس في بنائها، إن الكمال الذي بنيت عليه كافة العناصر هو النقص، أو لنقل: إنه الكمال الناقص.

قامت الحكاية على تلك الهفوة التي تمثلت بآجرة في القصر وضعها سنمار، ولو عرف مكانها أحد غيره لسقط القصر، والهفوة عند النعمان هي بلوغه قناعة بأن هذا النعيم المتمثل في قصر الخورنق لن يدوم، ففر هارباً تاركاً ملكه إلى الأبد.

أما الهفوة في سنمار فهي هفوة تشي بها شكلية اللفظ أولاً (سنمار) لفظ خرج عن العربية كونه الاسم الرومي كما تشير بعض المصادر، ولو افترضنا عربيته لوجدنا حرف النون الذي يتوسط اللفظ يخرجه من الدلالة الأصلية له، وكأن هذا الحرف أخرج اللفظ من عربيته، بل يسقطه من طلاقة اللسان العربي فيبدو الاسم منقطعاً إلى قسمين، ولو تناولنا جذر

سنمار (سمر) لوجدناها تعني أوثق وأحكم إلا أن حرف النون هنا قد يشي شكلياً بما يعطي النعمان عذراً. وكأنه الحرف الذي اخرج الاسم من دلالة الإحكام والرصانة، ومن مفردات اللغة العربية، إلى نقيضين هما الضعف والعجمة. وهو بذلك يصبح موازياً حكائياً لآجرة أخرجت القصر من دلالة الإحكام أيضاً.

سنمار بنّاء لا يعمل باستمرار ، وهو يفضل الانقطاع عن عمله، وربما كانت تلك الهفوة الأهم التي أدت إلى حنق النعمان عليه، فانقطاعاته المتكررة عن العمل تعني أن يخسر النعمان أياماً وشهوراً وسنوات من عمره قبل أن يعيش في هذا القصر، حينما بنى القصر في ستين عاماً كان يبني فيها السنتين والثلاث ويغيب الخمس سنين ولا يحتج عليه أحد، وعلة ذلك كونه لا يبحث إلا عن جودة مرجوّة؛ فالعمل المتواصل يؤدي إلى خلل في الأداء، لكن علامة جودة العمل عنده " أنه يطلب فلا يوجد ثم يأتي فيحتج »[3] بعد مرور سنوات طويلة انتفت الحاجة الفعلية لبناء القصر فولد سابور أصبح رجلاً تمتنع إقامته هناك، والنعمان آنذاك قد بلغ الثمانين وأدركه الهرم وهو العمر الذي تشكى منه زهير بن أبي سلمى:

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

وقد بلغ سنمار السن نفسه أو ما يقاربه، حينها تتلاشى الغاية الأساسية لبناء القصر، ويستحق سنمار نظيرها عقاب التأخير، تلك هي العلة الأولى التي لم تكن كافية في الحكاية

التمهيدية ؛ فأدركها الرواة بعلل أخرى تستحق العقاب . وأضافوا إلى ذلك هفوة أخرى وهي التي راوحت في كتب الأدب والتاريخ بين خشية النعمان أن يبني مثله لغيره فألقاه من أعلاه[4]، أو أنه قول سنمار: لو علمت أنكم توفوني أجري وتصنعون بي ما أنا أهله بنيته بناء يدور مع الشمس حيثما دارت فقال النعمان وإنك لتقدر على أن تبني ما هو أفضل منه ثم لم تبنه فأمر به فطرح من رأس الخورنق[5] أو أنه قول سنمار حين أعجب النعمان حسن البناء وطيب موضعه، فقال له متقرباً إليه بالحذق والمعرفة: أبيت اللعن، والله إني لأعرف في أركانه موضع حجر لو زال لزال جميع البنيان، قال: أوكذلك، قال: نعم. قال: لا جرم والله لأدعنه ولا يعلم بمكانه أحد، ثم أمر به فرمي من أعالي البنيان فتقطع[6].

تشير تلك المقاطع الثلاثة إلى علل العقاب التي افترضها الرواة، ولكنها تكاد تتفق جميعها في تحديد موقف العرب من البناء، فالبناء عند العرب هدم وهو موقف قد يتصل بالكينونة العربية، ما يشي في النهاية إلى عقاب محتمل لمن يبني أو يمتلك البناء، الباني سنمار والنعمان صاحب القصر المجازي الذي افترضته الحكاية يكون مصيرهما الغياب الدائم عقاباً لهما. وللمتأمل في جذور الشعر العربي أن يجد تغني الشاعر بالأطلال لا البناء، وللسقوط لا الإحكام.

وصول الحكاية إلى هذا الحد اقتضى تغييب سنمار ومن

ثم بدأت الحكاية التي ولدت المثل، لكن اهتمام الحكاية بهذا الجانب غيب جوانب أخرى لم تطالها الثقافة.

ثلاثية الحكاية وبناؤها على أركان ثلاثة، تتجلى في فاعلي السرد، يشير إلى عربيتها ، فالقدر العربي لا يقوم إلا على ثلاث[7]. ويشير إلى مبدأ تكامل الحضارات الذي جسده المكان واستلهمه الحدث.

لقد تكونت دائرية الحكاية عبر تلك الأثافي، وتجسد انقطاع الحدث، حين تهاوت إحدى الأثافي، حينها لابد من تهاوي القدر، سنمار إحدى الأثافي الثلاث التي سقطت وهوى القدر بعدها، فقد سقط سنمار كأول ضحية البناء وتلاه النعمان ضحية أخرى ، ولاشك أن القصر أصبح مصيره الزوال كغيره من القصور ذات البناء المتميز، «فقد أمر المنصور بمرمّة القصر الأبيض الذي كسر بناه، وأمر أن يغرم كل من وجد في داره شيء من الآجر الخسرواني مما نقضه من بناء الأكاسرة ، وقال هذا فيء المسلمين »[8]، ويعني ذلك غلاء المواد التي بنيت منها هذه القصور .

الأمر الذي تفترضه الحكاية هو تغييب تلك الغضبة، فالسرد يأبى إلا أن ينتصر لسنمار عبر مرحلتين تتمثل الأولى في إضافة نسق حكائي جديد يعبر عن رحيل النعمان وتركه القصر[9].

استتباع الشعر والمثل للحكاية يعني حضور الشعر حضوراً شمسياً في حين تتحول الحكاية إلى حكاية قمرية،

وحضور الشعر الشمسي غابت معه دلالات الحكاية ليقتصر المتلقي على دلالات البيت الشعري، ومع اختلاف الترتيب المنطقي إذ يرد الشعر تالياً في النص إلا أن حضور البيت تالياً للحكاية يأتي محدداً لدلالات الحكاية، حينما يوقف الشعر نمو الدلالة الناتجة من تلقي الحكي، ليبدأ المتلقي في استنبات دلالات جديدة بحضور البيت الشعري.

ومع أن سنمار حاضر حكائياً وشعرياً فالتركيز على عقوبة الفاعل (النعمان) ومجازاته هو غاية البيت الشعري، واستثمار البيت الشعري ولد ما يمكن اعتباره تحديداً وقصراً لدلالات الحكاية . الثقافة التي تؤصل الشعر كرست لحكاية القتل واستبعدت سياقات الحكي الأخرى، فقد وردت في حكايات أخرى الأبيات التالية لحكايات أخر، وهي التي تقتطف سنمار الضحية من سياق الحكي وتضعه في سياق حكاية أخرى:

ومن ذلك قول سليط بن سعد:

جزى بنوه أبا الغيلان عن كبر ... وحسن فعل كما يجزى سنمار

وكما فعل عبدالعزى بن امرئ القيس الكلبي حين قال:

جزاني جزاه الله شر جزائه ... جزاء سنمار وما كان ذا ذنب

سوى رصه البنيان عشرين حجة ... يعلي عليه بالقراميد والسكب

فلما رأى البنيان تمّ سموقه وآخى ... وآخى كمثل الطود ذي الباذخ الصعب

فأمه من بعد حرس وحقبة ... وقد هره أهل المشارق والغرب

وظـن سـنـمـار بـه كـل حـبـرة　　　وفـاز لـديـه بـالمـودة والـقـرب

فقال اقذفوا بالعلج من فوق برجه　　　فهذا لعمر الله من أعجب الخطب[10]

ولهذا البيت الأخير رواية أخرى:

رمـى بـسـنـمـار عـلـى حـق رأسـه　　　وذاك لعمر الله من أقبح الخطب[11]

النصوص الشعرية السابقة توشك أن تكون سياقاً ملازماً للحكاية، وتتجاوزها إلى الحكايات الأخرى المتصلة بالنعمان بن امرئ القيس كحكاية هروبه من الملك. لكن الشعر هنا يسهم في كسوف الحكاية إذ يغيب جزئياتها الدقيقة، في حين يعتني بالتركيز على العقوبة فحسب. ومقولة (ذهبت مثلاً) تتردد كثيراً في خاتمة الحكاية لتسجيل الموقف من الحكي، ولو افترضنا (المثل لب الحكاية) فإن المثل هنا قشر الحكاية ولحاؤها الذي غطى فاعلية الحكي في إنتاج دلالات جديدة.

من جانب آخر فالشمس والشعر متوازيان في ارتباطهما بالكشف والعلم ، فالعرب تقول (ليت شعري) وهي تعني (ليت علمي) ، وإذا كان الشعر هو العلم كما ورد عن عمر بن الخطاب «الشعر علم قوم ولم يكن لهم علم أعلم منه»[12] فإن الشمس هي مطلع العلم وبها يتحقق أول ملامحه.

كما أن هذه الثلاثية توجد بصورة أعمق في تشكيل العناصر الأولية للحكاية، نعود إلى الحكاية المنتجة وهي الحكاية الفلكية: فالأمم الثلاث التي كانت تعيش في المنطقة، العرب والروم والفرس لها حضورها المختلف في الحكاية؛

فالفرس سبب في البناء، والروم منفذ البناء، والعرب المستفيد من البناء، ويتفاعل تلك الأمم ينتج العمران وتزدهر الحضارة.

ومع أن الحكاية تشير إلى أن العرب كانوا على جهل بالبناء فثقافتهم لم تكن تشجعهم على البناء إلا أنهم لا يمانعون في أن يستفيدوا من خبرات الأمم المجاورة. إلا أن الثقافة تتبدى بوصفها ثقافة منكرة للبناء ومقاومة له، وتعده أمراً غير مألوف ولهذا فالحكاية حين سجلت بناء القصر عاقبت بانيه وغيبت صاحبه.

سنمار: اسم بنّاء رومي، ويعرف الروم بإحكام البنيان؛ وقد ورد في الطبري في مدح الحصون المبنية بناء العجم «أما إذا أبيت أن تمضي إلى حمص وتدمر فهذا حصن البخراء فإنه حصين وهو من بناء العجم فانزله»(13).

ويرى سيبويه أن هذا الاسم أعجمي، ولعل اللغة العربية قد حملت دلالة لطيفة للفظ سنمار فسنمار هو اسم من أسماء القمر، وهو ما يشير إلى تحويل الحكاية برمتها إلى حكاية يلعب فيها تمثيل الرموز الفلكية دوراً كبيراً، ولاسيما إذا تأملنا البعد المكاني للحكاية والموقع المتوسط الذي اختارته بين تلك الأمم الثلاث الآنفة الذكر.

واستتبع هذا تفاعل الشخصيات الثلاث في الحكاية (النعمان) الملك العربي وولد سابور حاكم الفرس وسنمار البناء الرومي.

القمر دائري الشكل يمثله في الحكاية سنمار الذي لا يمكن أن يؤدي دوره دون وجود النعمان. الحكاية تؤسس للبعد المتعالي فتشييد القصر يعني الصعود إلى أعلى وبناء الأبراج وتشييدها للعبادة كان أمراً سائداً في كل الثقافات، الخورنق لم يكن قصراً فحسب، ولكنه كان برجاً شاهقاً إذ كان يسمح النظر من أعلاه برؤية البر والبحر «فصعد النعمان على رأسه ونظر إلى البحر تجاهه، والبر خلفه، فرأى الحوت والضب والظبي والنخل»[14].

كما أن إطلالة النعمان هنا إطلالة شمس مشرقة تحقق الشمول والإحاطة، فهل يشير رمز النعمان إلى الشمس؟. ذلك ما ينقص التأويل المطرد للحكاية، وكأنه الهفوة التي تؤصلها الحكاية حتى على مستوى النقد والتحليل، غير أنه يمكن القول بتعريف لفظ النعمان في اللغة ما قصد به الإحسان والنفع كما تقتضيه دلالة المعجم»[15]، وإذا كانت (نعم) راجعة إلى أصل واحد يدل على ترفه وطيب عيش وصلاح[16]، ومنه النعمة والنعماء، فإن لنا أن نستعيد قول العرب قديماً «الشمس أرحم بنا، وقيل لبعض العرب أي أنفع؟ قال يوم شمال وشمس، وقال بعضهم لامرأته :

تمنين الطلاق وأنت عندي　　　بعيش مثل مشرفة الشمال[17]

وقد يلعب التشبيه دوراً في التجسيد للمشبه به، ومن ذلك قول النابغة الذي كثيراً ما مدح النعمان بن المنذر وهو أحد الملوك الذين ورثوا الملك والقصر من النعمان بن امرئ القيس:

فلن أذكر النعمان إلا بصالح   فإن له عندي يُدياً وأنعما

وهو الأمر الذي يوازي الفائدة والمنفعة التي يرجوها الإنسان من الشمس، ومن جانب آخر فقد كانت عبادة الشمس موازية أيضاً لعبادة الملك، القدماء حين عبدوا نحو الشمس كانت عبادتهم جزءاً من توقير الملك، الذي قامت لفظة النعمان مقامه، فأطلقت على كل من ملك الحيرة، إلى جانب ذلك تتغير الدلالة هنا، فالإساءة والضرر كانا صادرين منه كما يفترضها المثل. وكثيراً ما شبه النعمان بالشمس اعتماداً على هذا الجانب، كمدح النابغة للنعمان بن المنذر:

كأنك شمس والملوك كواكب   إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

حينما يشبه الشاعر النعمان بالشمس فإن هذا البيت يتضمن صورة من صور الكسوف والإلغاء للآخر.

ومع محاولات الربط السابقة فإنه يمكن أن نضيف تلك العلاقة التي تحقق مجاورة نبت شقائق النعمان بوصفه نبتاً شمسياً يدور حول الشمس أينما كانت، وقد أشار الجاحظ إلى أن تلك الاستدارة مع الشمس «وكذا الجمل أيضاً يستقبل بهامته الشمس إلا أنه لا يدور معها كيف دارت كالحرباء، وشقائق النعمان والخيري يصنع ذلك»[18].

أما إطلالة القمر سنمار، وهو ما تفترضه التسمية في اللغة العربية، على القصر مع النعمان يضع الاثنين في دائرة فلكية، تقتضي أن يغيب أحدهما الآخر، وهو ما نشير إليه

بالكسوف للشمس أو الخسوف للقمر، هذا التغييب المتعمد يقتضيه التقاء الاثنين في موقع واحد، القمر ضياء والشمس نور، ولذا كما تطفل القمر على نور الشمس تطفل سنمار على النعمان كي تتشكل الحكاية، الحضور المتقطع لدى سنمار حضور قمري واستمرار ستين عاماً في البناء رمز إلى لا نهائية العدد واستمراره، كان من الصعب اجتماعهما في موقع واحد يطل على أرجاء الكون. ومثل ذلك غلبة الشعر على الحكاية في استنتاج الدلالة وتفعيلها.

بنى سنمار القصر في ستين حجة وهو العدد الذي يعطي الإشارة الواضحة على فلكية الحكاية فهو العدد المعتمد عليه في القياس، إلى جانب ذلك فللعدد ستون دلاليته الأسطورية المعمقة.

وفي سومر يعتبر الرمز الأعظم لدى السومريين، رقمه المقدس ستون. وفي بابل كان نظامهم الحسابي يقوم على الستين[19].

وقد أصبح هذا العدد مهماً وأساساً للحساب الستيني: الساعة ستون دقيقة، والدقيقة ستون ثانية، والدائرة 6* 60 = 360 درجة. وكون هذا العدد يتخذ صفة اللانهائية إلى جانب كونه مهماً وأساساً للحساب الستيني فإن ذلك يعني أنه يحمل الحكاية مظهراً فلكياً.

وبين هذا وذاك فالعدد ستون دال على الكثرة المطلقة

واللانهائية، تلك اللانهائية هي التي أضافت إلى الحكي مدة البناء، فاستغرق بناء القصر ستين عاماً.

الحكاية تؤسس تغليباً للشمس على القمر يفترضه نسقها الفلكي كما تشير إليه بعض المصادر التاريخية في تفسيرها للآية القرآنية ﴿**وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة**﴾...

تضع الثقافة الشعر والشمس والحكمة والنعمان في المركز، في حين تضع الحكي والقمر وسنمار في إطار الهامش. ولذا كان الكسوف والغياب نصيب كل العناصر التي وضعتها الثقافة في ذلك الإطار.

ويدعم العود إلى إطار الزمن المحدد في الحكاية ومحاولة تركيبه الرمزية المقترحة للحكاية بوصفها حكاية فلكية، إذ تتحدد فترة بناء القصر بما يرد في الحكاية حينما كان سنمار يبني السنتين والثلاث ويغيب الخمس سنين.

لقد أكدت الحكاية على قدر الغياب الزمني لسنمار أثناء البناء، فالفترة هنا خمس سنوات محددة، وشككت في عدد سنوات البناء فهو يبني السنتين والثلاث ، فالغياب مؤكد، والحضور مهمل، وهذا سيثير تساؤلاً عن الوظيفة التي يؤديها تأكيد الغياب وإهمال الحضور.

توشك فترة الغياب أن تكون فترتي حضور سنماري، فسنوات الغياب عن البناء تتحدد مضاعفة لسنوات الحضور.

حينما يبني سنمار سنتين أو ثلاث فإن معدل البناء سنتان ونصف السنة في حين تبلغ فترة غيابه خمس سنوات.

هناك وظيفتان يمكن تتبعهما عبر هذا الإطار الزمني لبناء القصر: وظيفة أولى تتمثل في تركيز ثيمة الغياب على سنمار الذي ارتبطت به في الحكاية، حتى أثناء حضوره فهو غائب، تغييب سنمار يوشك أن يكون مستمراً، ليبدو الغياب القاعدة الأصلية لمن يبني أو يفكر في البناء.

أما الوظيفة الثانية فهي وظيفة تلائم تأويل الحكاية الذي يأخذ بعداً فلكياً، وتطابق صدق الحكاية المفترض حول فترة البناء التي توصلت إلى ستين سنة. ويؤدي ذلك إلى تأكيد معادلة رياضية مبسطة تتلخص فيما يلي:

الحضور = 2 أو 3 سنوات

الغياب = 5 سنوات

فترة البناء تتحدد انطلاقاً من وضع أول لبنة في بناء القصر وتنضوي فترات الإنقطاع بلاريب في إطار الستين:

3 - 5، 2 - 5 = 15 سنة

3 - 5، 2 - 5 = 15 سنة

3 - 5، 2 - 5 = 15 سنة

3 - 5، 2 - 5 = 15 سنة

المجموع = 60 سنة

أربعة مراحل زمنية تحدد فترة البناء لقصر الخورنق، وهي تماثل زمنياً الفصول الأربعة التي تعبر عن حركة الزمن لدى العرب وغيرهم من الأمم.

وحين نقوم بعملية حسابية أخرى تظهر لنا نتائج أخرى مماثلة لتطبيق آلة الزمن في الحكاية:

3 + 5 + 5 = 13 وهو العدد الذي يساوي أيام كل نوء من الأنواء.

2 + 5 + 5 = 12 عدد أشهر العام لدى العرب والعجم..

الزمان هنا رمز الحركة في المكان . ومما يدعم رمزية الحكاية الفلكية صورة القصر التي كثيراً ما تحمل دلالات ثرة على محورية العالم[20].

كما يحمل القصر دلالات أخر إذ يعني القصر شجرة الحياة وإغراءات الحياة الزائلة، أما النظر من أعلى القصر كما تورده الحكاية فقد كان سبباً في رحيل النعمان بحثاً عن ذلك الفردوس وهو ما تورده الحكاية صراحة «جلس يوماً في مجلسه من الخورنق فأشرف منه على النجف وما يليه من البساتين والنخل والجنان والأنهار مما يلي المغرب وعلى الفرات مما يلي المشرق وهو على متن النجف في يوم من أيام الربيع فأعجبه ما رأى من الخضرة والنور والأزهار، فقال لوزيره وصاحبه: هل رأيت مثل هذا المنظر قط؟ فقال: لا، لو كان يدوم!. قال : فما الذي يدوم، قال: ما عند الله في الآخرة، قال فبما ينال ذلك؟ قال: بتركك الدنيا وعبادة الله والتماس

ما عنده، فترك ملكه من ليلته ولبس المسوح وخرج مستخفياً هارباً لا يعلم به، وأصبح الناس لا يعلمون بحاله، فحضروا بابه فلم يؤذن لهم عليه كما كان يفعل، فلما أبطأ الإذن عليهم سألوا عنه فلم يجدوه، وفي ذلك يقول عدي بن زيد:

وتفكر يوماً رب الخورنق إذ — أشرف يوماً وللهدى تبصير

سره حاله وكثرة ما يملك — والبحر معرض والسدير

فارعوى قلبه فقال وما — غبطة حي إلى الممات يصير

ثم بعد الفلاح والملك والإ — مرة وارتهم هناك القبور[21]

(سنمار) (سابور) (النعمان) (الخورنق) عناصر حكاية تتفق في طرح تلك العناصر، العربي وغير العربي على خمسة أحرف، والخمسة هنا تتطابق مع أصابع اليد الواحدة وهو العدد الأول الذي يحكي التجربة والمراقبة وفهم الواقع لذلك فهو يمثل عدد الكون والطبيعة، فالعالم حكاية، وعناصر الحكاية هي عناصر العالم.

أما إذا افترضنا تلك العناصر متضمنة لحروف أصلية وأخرى زائدة فإننا سنستلهم المقولة الجميلة للكاتب جاك بيرجيه في مقالة له بعنوان (ثلاث عشرة ظاهرة للعدد خمسة) «لا يملك الكون إلا أربعة أبعاد: ثلاثة في الفضاء، وواحد في الزمن. ولم يتمكن أحد حتى اليوم أن يبلور البعد الخامس»[22] فهل كانت حكاية سنمار محاولة أولية لإيجاد هذا البعد؟!

الهوامش

1) للناقد سعيد الغانمي تأويل متميز لحكاية المثل جزاء سنمار وهي بعنوان (حجر سنمار الحكاية اللانهائية) ضمن كتابه الكنز والتأويل الصادر من المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1 ، 1994م.

2) ابن كثير: البداية والنهاية ، مكتبة المعارف، د. ت، بيروت، ج 2، ص 193.

3) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، ج 2 ، ص 401.

4) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 193.

5) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1407هـ، ج 1، ص 404.

6) الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، 1965م، ص 139.

7) انظر ما أشار إليه المستشرق الفرنسي شارل بلا في كتابه تاريخ اللغة والآداب العربية، تعريب رفيق بن وناس وصالح حيزم والطيب العشاش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997م.

8) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 4، ص 515.

9) أشارت بعض المصادر التاريخية إلى رحيل الملك النعمان بن امرئ القيس وتركه لملكه بعد أن تأمل في جمال قصر الخورنق وما حوله.

10) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 4، ص 405.

11) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 193.

12) الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد قرقزان ، دار المعرفة، بيروت ، ط 1، 1988م، ج 1، ص 86.

13) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 4، ص 242.

14) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 2، ص 401.

15) مرتضى الزبيد : تاج العروس، من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، مادة (نعم).

16) ابن فارس: معجم المقاييس في اللغة، تحقيق شهاب الدين عمرو، دار الفكر، بيروت ط 1، 1994م (نعم).

باب الطباق
عند حازم القرطاجني

بشير كحيل

يعود تعلقي بمبحث الطباق - وهو إحدى المحسنات البديعية - إلى اطلاعي على أدائه ودوره في تحسين المعنى، وإضفاء الجمال عليه، وهذا من خلال أقوال الشعراء في مختلف الأزمان والأصقاع، وأيضاً تأثراً بإبانة مزيته وقيمته في ضروب القول وألوان الكلم من النقاد والبلاغيين. فما عسى أن يكون إحساس رجل كهذا إلا التنقير في تلك الكتب التي ألفت في البلاغة والنقد، فاخترت كتاب البديع لابن المعتز 296 للهجرة، لكونه أول ما ألف في علوم البلاغة، وهو أيضاً المعين الذي اغترف منه الأولون والآخرون في مباحث البيان العربي معقباً القول فيه بآراء قدامة بن جعفر ت 337 للهجرة في الطباق دالاً في مواضع لا تشذ من هذا البحث على تفرده بأقوال وبأفضال لا سبيل إلى نكرانها أو تجاهلها.

وفي نظري أن تناول الطباق بالدرس والتحليل وبالحرص على الجانب التاريخي لابد أن يلجأ إلى التعرف على أقوال أبي هلال العسكري ت 395 للهجرة صاحب الصناعتين لما أخذ به نفسه من توضيح المسائل، وإجراء اللبس بالإكثار من الأمثلة والشواهد للتوضيح والشرح والإبانة رغم أنني لا أزعم

أن همي التاريخ للطباق نشأة وتطوراً فتلك مسألة ربما تستغرق حيزاً يتعدى هذا البحث والغاية منه.

أما ابن رشيق ت 456 للهجرة صاحب العمدة فله شأن ونظر في بحثه للطباق يدلك على سعة اطلاع واقتداء، وعلى عمق بصيرة وحذق أثناء عرض المسائل، وتقليبها واستنتاج الفوائد، فلم يكن مقلداً تقليداً أعمى، وإنما له تميز في بسط بعض ما يتصل بهذا المبحث.

إن ما قام عليه تصميم هذا البحث هو اعتبار جهود النقاد الذين سلف ذكرهم تمهيداً للقول في الطباق عند حازم القرطاجني ت 684 للهجرة في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء وهو ما فرضته صلات من التشابه والتأثر يقف عليها المطلع على تلك الآثار.

وإنه لا يعد من نافلة القول التذكير بفضل حازم على البلاغة العربية التي لم تظفر بمن يتقدم بها خطوات نحو الابتكار والتجدد، وهذا إبان القرون المتأخرة، لأنه أخرج كثيراً من المسائل في أبى صورة وأوضح مسلك كما نقف على بعض ذلك في بحثه للطباق وادعائه القول في أمور تغافل عنها الناس فأراد أن يوضحها أن يجلو حقائقها.

فكل الأهميات التي ذكرها حفزتني على أن أتناول بالبحث الطباق عنده مرجئاً كل تفصيل لينظر إليه في مكانه.

وبالله التوفيق.

الطباق من وجهة نظر البلاغيين:

ظل علم البديع مختلطاً بمباحث علوم البلاغة منذ ألف ابن المعتز - ت 296 للهجرة - كتاب البديع، ولم يظهر ذلك الخلاف المتصل بمجال درسه إلا بعد أن استقل، فوضح المراد من اصطناعه والاتكاء عليه في أساليب الكلامية، وأضحى علم البديع تدور مسائله حول ما يكسب الجملة الجمال[1] وأن وظيفة كتلك لا تتم إلا إذا أمكنت الدراية بأقسام هذا العلم وأنواعه ومتى يحسن ومتى لا يحسن، مع ضرورة معرفة انقسامه إلى محسنات بديعية لفظية، وأخرى معنوية ولا مفاضلة بينهما في الأداء والوظيفة. من ذلك فن الطباق وهو إحدى تلك الأنواع المعنوية لا تذكر ميزة العلم إلا وذكر بجانبه، عرفه علماء البلاغة بقولهم «المطابقة وتسمى الطباق والتضاد أيضاً وهي الجمع بين متضادين أي معنيين متقابلين في الجملة»[2] فله أكثر من اسم دال عليه كما يرى رغم أن ذلك لم يثر الجدل أو الخلاف.

وقد أتى في القرآن والشعر وضروب النثر منه الكثير، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى **﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾**. وقوله تعالى **﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾** فوقعت المطابقة في الآية الثانية بين العلم وخلافه، وأما في الشعر فقول زهير:

ليث بعثر يصطاد الرجال إذا ... ما الليث كذب عن أقرانه صدقا

فطابق بين الكذب والصدق من حيث جمع بينهما، وقول أبي الطيب:

فالسلم تكسر من جناحي ماله   بنواله ما تجبر الهيجاء

فإنه داخل في الطباق المحض، لأن المراد بالهيجاء الحرب وهي اسم من أسمائها»[3].

فأما ما يتصل بها من قضايا زيادة - على تنوع المصطلح - اقترانه بما أسماه البلاغيون بالمقابلة وهي الجمع بين أكثر من طباق، قال قدامة: «وهو أن يصنع الشاعر معاني يريد التوفيق بين بعضها وبعض والمخالفة فيأتي في الموافق بما يوافق وفي المخالف بما يخالف على الصحة»[4] ولا يعد ذلك إلا من براعة الشاعر وحسن حذقه إذا أحسن مقابلة كل معنى بما يلائمه ويناظره ويرى الدارسون أنه «كلما تعددت المقابلات بين شطري البيت الواحد زاد الإعجاب به لحسن جرسه في النفس، فإذا اكتملت المقابلات اكتمل الحسن لتماثل الإيقاع بين جميع الشطرين»[5] ومنشأ ذلك عامل الإثارة الذي يحدثه الجمع بين المعاني التضادة الذي قل ما يتوفر في أس ضرب من الكلام، مثال ذلك قول القائل:

فيا عجبا كيف اتفقنا، فناصح   وفي، ومطوي على الغل غادر

إن المزية في هذا الضرب تحصل باستجلاب المعاني وتقريبها إلى الأذهان بالجمع بين المفارقات في المقام الواحد وهو أليق السبل في إبلاغ المراد، ودليل حذق المتكلم وتأثيره

في السامعين، وتتعلق بهذا مسألة ذات شأن في هذا الباب وهي تقسيم العلماء له واختلافهم في تلك القسمة على أن الأشهر في ذلك - كما يرى القزويني - وهو «ضربان: طباق الإيجاب وطباق السلب»[4] وقد عدد العلماء لكل ضرب منه أمثالاً للتوضيح والشرح، فمن أمثلة طباق الإيجاب قوله تعالى: ﴿**وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور**﴾ فليس في ضروب القول أدل على الحق وأبين له من هذا الفرق الشاسع بين العمى والإبصار، والظلمة والنور، وقد أتى هذا بهدف الإقناع وجعل النفوس تقبل على استساغة تلك الحقائق. ومن طباق السلب قوله تعالى ﴿ **وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً**﴾ فطابق بين الاتخاذ وعدمه وكلاهما فعل صادر عن فئة من الناس تدرك مآل الطريق التي تسير فيه، وهو الضياع والخسران فلا تحيد عنه فترتاد طريق السلامة والنجاة والفوز.

وبعد، فما مفهوم الطباق عند العلماء المتقدمين على حازم؟

أول أولئك العلماء:

أ - ابن المعتز 296 للهجرة:

الذي عده باباً من أبواب البديع، مورداً معناه في اللغة بقوله: «قال الخليل رحمة الله يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد وكذلك قال أبو سعيد»[8] وهو لا

ينفك يضرب له الأمثال من القرآن والحديث والشعر والنثر «فالقاتل لصاحبه أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب، وقال الله تعالى ﴿ **ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾ وقال رسول الله صلى الله عليه للأنصار (إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع)[9] ولست أرى المزية في هذا إلا في إبانة فضل الخليل بن أحمد والتنبيه عليه في هذا الضرب من أبواب البديع، الشيء الذي يرجع اعتقاداً مفاده تأثر البلاغة أول نشأتها بآراء اللغويين «أما علماء البلاغة فقد أفادوا من الدراسات اللغوية فائدة لا محل لإنكارها»[10] ولا أدل على ذلك من معنى الطباق عنده، وقد تلقفه البلاغيون بعد ابن المعتز، ولم يستطيعوا تحويره بالزيادة فيه أو بالنقص، حتى غلب مثل هذا المنهج - المعتمد على إبانة معنى اللفظ في اللغة ثم عند أهل العلم وهو ما يعرف بالمعنى الاصطلاحي، وعلى ضرب الأمثال وحشدها للتوضيح والشرح، وتعدت غلبته مجال الدرس البلاغي إلى علوم العربية الأخرى كالنحو والصرف وغيرهما.

إن مسألة منهج الدرس ذات بال إذا ما حاول المرء التوقف عندها فإن فضل ابن المعتز لا يقتصر على السبق في تأليفه في هذا العلم[11] وإنما في مدى ما حصل عليه كتابه من قيمة بين الكتب الأخرى، وهو الذي فطن للطباق في القرآن والنثر والشعر، ومثال ما أورده له من أمثلة:

«وأرى الوحش في يميني إذا ما كان يوماً عنانه في شمالي»[12]

ولم يزعم زاعم يوماً بكونه غلط في تلك الأمثلة، أو تعسف في نسبتها إلى من لم يقلها، وإنما الذي حدث هو تأثر البلاغيين بكتابة تأثراً يرى في كل المؤلفات التي تلته وعقبته.

ب – قدامة بن جعفر ت 337 للهجرة:

الذي تفرد بتسميته التكافؤ: قال في تعريفه: «وهو أن يصف الشاعر شيئاً أو يذمه ويتكلم فيه، أي معنى كان فيأتي بمعنيين متكافئين»[13].

ومهما يكن فإن اطلاع هذا البلاغي على تعريف الخليل أو عدمة سيان لدينا بحيث لا نملك دليلاً واحداً يؤكده أو ينفيه، حتى ليظل ذلك أمراً لا أهمية له إذا علمنا أن البلاغيين تبنوا هذا المصطلح فصار متداولاً بينهم شائعاً في مؤلفاتهم، وإن كان يخيل لي أنهم يقصرونه على ما أسموه بالطباق المجازي وهو «ما كان بألفاظ المجاز كقوله تعالى ﴿ **أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى**﴾[14] وهذا آخر ما استقر عليه آراء العلماء والجهابذة من البلاغيين.

ومن الدلائل على ذلك التفرد ابن رشيق له بكونه كان سباقاً للتكافؤ «ولم يسمه التكافؤ أحد غيره وغير النحاس من جميع من علّمه»[15] لذلك فرض هذا أن يختلف صاحب التعريف مع البلاغيين اختلافاً مؤداه تفرقته بين التكافؤ وهو المعروف لدينا بالطباق، وبين ما أسماه هو طباقاً وتحصيله

«اجتماع المعنيين في لفظة واحدة مكررة»[16] ولعل هذا يقرب من إحدى أنواع الجناس، إن لم يكن جناساً.

والرأي عندي أن ذلك الاختلاف لن يقلل من جهود قدامة في التطبيق، فقد أضاف ما أبان على أن له أصالة وفضل زيادة واختراع، نقف على ذلك من خلال ضرب الأمثلة له مثل قول أبي الشعب العبسي:

حلو الشمائل وهو مر باسل　　　يحمي الدمار صبيحة الأرهان

فقوله: «مر وحلو تكافؤ» وإشارته لإحدى أنواعه وما أسماه تكافؤ[17] السلب، كقول الفرزدق:

لعمري لئن قل الحصى في　　　بني نهشل ما لومكم بقليل»[18]

علماً أن أشهر ما يختص به إنما ينبني على الإيجاب والسلب: قال الدكتور عبدالقادر حسين: «والطباق قد يكون طباق إيجاب وقد يكون طباق سلب»[19] وقد ظلت هذه التقسيمات ذات أثر في دراسة الطباق، فلم نجد من البلاغيين من ضرب صفحاً عن ذكرها أو تجاهلها وهو يعدد ألوان هذا الفن أو حسناته، ودوره في أداء المعنى وإبرازه على أكمل وجه، ولذلك أقول إنه قد تيسر له التعريف بالطباق وإبانة أهم أقسامه بالتعويل على امتلكه من مصطلح لا يقوم أي علم مضبوط المسائل إلا به.

ومن مزايا هذا الناقد إبانته فضل المحدثين في بحث

الطباق، قال: «وقد أتى المحدثون في التكافؤ بأشياء كثيرة، ذلك أنه بطباع أهل التحصيل والروية فلي الشعر والتطلب لتجنيسه أولى منه بطباع القائلين على الهاجس»[20] ومما أراه سبباً في براعة المحدثين زيادة على ما قاله كونهم أكثروا أدى بهم إلى التجويد في الغالب وأضحى البديع عامة - ومنه الطباق - سمة من سمات الشعر المحدث، إذ «كلما تقدم الزمن بالمحدثين وجاءت منهم طبقة أربت على سابقتها في هذه الأصباغ وتفننت في هذا البديع، وأحدثت فيه فنوناً وابتكرت فيه أنواعاً أو عقدت فيه وفي أدواته حتى أضحى الشعر فناً وصنعة تعلوها الكلفة»[21] ولم تكن تلك حالة إبان العصور السابقة ولم يعهد من الشعراء أنهم صدروا فيه عن روية وتعمل وفكر، فإن هم برعوا فيه فلا مرد لذلك إلى الفطنة بقيمته في الشعر أو لتقدير دوره في فنون القول، وإنما يحمل الأمر علي أنه اهتداء بالفطرة والعفوية.

ولم يخف قدامة إعجابه بهذا الضرب من البديع بقوله: «وله أثر في تجريد الشعر قوي»[22] وهذا لما يتوفر عليه من الإتيان بالمعنى وضده، الشيء الذي يستوجب إثاره كل المشاعر والأحاسيس في آن واحد، وتلك قمة التأثير وأقواه، وأي شيء يثير شجون النفس ويحركها طرباً مثل ذكر المعنى ونقيضه.

ج - أبو الهلال العسكري:

لم يتردد أبو هلال - بعد أن أتى على تعريف الطباق[23]

أن يعد للأذهان ما خالف به قدامة البلاغيين في تعريف الطباق بقوله: «وخالفهم قدامة بن جعفر الكاتب فقال: المطابقة إيراد لفظين متشابهين في البناء والصيغ مختلفتين في المعنى»[24] وهذا الاتجاه نفسه لا يختلف في عمومه عما أخذ به البلاغيون أنفسهم من ذكر حد الباب وإبانة وجه التفرد فيه مع الإشارة إلى المعنى اللغوي له، قال أبو هلال: «والطباق في اللغة الجمع بين الشيئين»[25] يقولون طابق فلان بين ثوبين ثم استعمل في غير ذلك فقيل طابق البعير في سيره - إذا وضع رجله موضع يده وهو راجع إلى الجمع بين الشيئين» وما أراه هو أن هذا التعريف لا ينص على أنه يقع في المعاني لا الألفاظ فإن الجهابذة من العلماء يقولون بذلك مثلما نقف عليه عند الإمام عبدالقاهر الجرجاني «وأما التطبيق فأمره أبين وكونه معنوياً أجلى وأظهر»[26] ولم يأبه العسكري بذكر الفائدة التي تحصل باستعماله بإبانة فضله ومزيته، فهو - والألوان البديعية - «أقدر على خلق هذا الجمال لما فيه من تلاؤم أو تضاد في المعاني كما في الطباق والمقابلة»[27].

ولا أدل على قوة هذا الإيحاء من ذكر الظلمات والنور في ﴿ **ليخركم من الظلمات إلى النور**﴾ ففيه إقناع للنفس واستجلاب لمتعلقات المعاني بطريق هي أقرب إلى التداعي وليس أدل في نظري على استجلاء الصواب وإبانة وجه المعاني وأبعادها من ذكر الليل ومعه النهار، والحياة ومعها الموت، والإبصار ومعه العمى.

ولم يختلف المنهج الذي اعتمده أبو هلال العسكري عن السبيل الذي ابتدعها ابن المعتز فقد اتبعه وسار على نهجه - كما يبدو ذلك من السياق الذي أشرنا إليه - حيث أبان المعنى اللغوي والاصطلاحي للطباق وضرب له الأمثال من القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والشعر وهو يلتقي مع ابن المعتز في جمع عدد هائل من الأمثلة التي استدل بها للتوضيح والشرح.

د - ابن رشيق القيرواني ت 456 للهجرة:

سلك ابن رشيق سبيل التركيز وهو يعرف الطباق بقوله: «المطابقة في الكلام: أن يأتلف في معناه ما يضاد في فحواه المطابقة عند جميع الناس: جمعك بين الضدين في الكلام أو بيت شعر»[28] وهو في اللغة - كما قال الخليل: «يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعت بينهما على حذو واحد وألصقتها» وهذا أشهر تعريف لغوي له وهو ما يؤكد ترسم الناقد لخطى البلاغيين قبله، ويقوي الاعتقاد لدي أن مثل هذا المنهج لا يتيح معرفة هذا الفن حق المعرفة بالوقوف على مزاياه في التأثير وفي ذكاء المبدع في الإتيان به وهو ما تفتقر إليه كل هذه التعريفات التي تناست الصلات الرابطة بين الفن والمستمع.

ومن بين ما أعجب به الناقد تعريف الرماني له: «المطابقة مساواة المقدار من غير زيادة ولا نقصان، قال صاحب

الكاتب: هذا أحسن قول سمعته في المطابقة من غيره وأجمعه لفائدة»[30] ويعني تحقق هذا الشرط ضرورة مراعاة استواء المعنيين في الطباق بحيث لا يفضل الواحد الآخر ولا يتعداه قوة ولا ينحط عنه بالنقص أو يرتفع عنه بالزيادة. وبديهي أن إعجاب ابن رشيق مرده إلى ندرة هذه الشروط المتوفرة في الطباق، عدا تلك التي تتعلق بأنواعه والدور الذي يلعبه في تحسين المعاني.

ويبدو أن روح الناقد البصير المميز قد سيطرت عليه، خاصة عندما رأينا في موضع آخر يعرض لرأي قدامة وما زعمه في الطباق «وأما قول قدامة في المطابق هو ما اشترك في لفظة واحدة بعينها فإنه أيضاً مساواة معنى لمعنى وقد يكون المراد أيضاً مطابقة اللفظ للمعنى أي موافقته ويصح هذا أيضاً في قول الخليل في الطباق: إنه جمعك بين الشيئين على حذو واحد»[31] كما عرض لرأي الجرجاني: وقد يخلط من يقصر علمه ويسوء تمييزه بالمطابق ما ليس منه كقول كعب بن سعد الغنوي يرثي أخاه:

لقد كان أما حلمه فمروح   علينا، وأما جهله فعزيب

لما رأى الحلم والجهل ووجد مروحاً وعزيباً جعلهما في هذه الجملة ولو ألحقنا ذلك بها لوجب أن يلحق أكثر أصناف التقسيم»[32] ومرد ذلك الخلط في الأساس هو عدم إكمال الفكر والروية، لأن للطباق شعباً خفية» ربما التبست بها أشباه

لا تتميز إلا بالنظر الثاقب»[33] وذلك هو السبب في تدخله بالتقسيم في بيت كعب بن سعد بن سعد من حيث ذكر الحلم وجعله نقيض الجهل وذكر المروح[34] وضاده بعزيب[35] وليستا من الطباق في شيء لضعف وجه التقابل بينهما فإذا كان المعنى - وهو الرثاء - يستدعي الإشادة بخصال المرثي، فإن الشاعر أراد القول بأن حلم مرثيه لا ينقطع فهو أشبه بالشيمة المترسخة فيه الملازمة له، وضاد هذا الحلم بذكر الجهل حيث جعلهم في مأمن منه وهو على تلك الحال.

على أنني ألفت من الشعراء إن هم ذكروا الحلم أن يصفوه بالثقل والرزانة كما قال قائلهم:

أحلامنا تزن الجبال رزانة ويفوق جاهلنا فعال الجهل

فأما أن يوصف بكونه مستمراً في صاحبه وعلى الوجه الذي جاء به في بيت كعب بن سعد فشيء لم نعهده إلا لماماً لاحتماله معنى القرب وهو ما يرمي إليه الشاعر.

ويبدو أن في الطباق ما يوهم أنه منه وليس كذلك وهذا لجهل الناس بالمعاني وأضدادها، قال ابن رشيق: «ومما يغلط فيه الناس كثيراً الجمال والقبح كقول بعض المحدثين:

وجهك غاية الجمال، ولكن فعله غاية لكل قبيح

وليس ضده، وإنما ضده الدمامة، والقبح ضده الحسن» إن المسألة متعلقة هنا بمراد الشاعر، فهل أراد ما فهمه الناقد من

ذكر الشيء وضده، والجمع بينهما في هذا المعنى، أم أنه أراد خلاف ذلك وعليه لم يأبه بالتوليف بين المعنى وخلافه؟ فمراد الشاعر أن الوجه جميل غير أن الفعل قبيح فلا مجال للقول بفساد المعنى أو استحالته إلا أن المطعن الوحيد في الدقة التي من الواجب أن يأخذ الشاعر بها نفسه وهو يرتب معانيه، ولعل ما يشترط في تلاؤم المعاني في الطباق هو نفسه الذي يطالب به الشاعر وهو بإزاء التعامل مع ألفاظ اللغة.

ولم ينس الناقد أن يذكر بذلك التداخل بين الجناس والطباق من حيث يساق الطباق ويجتلب ظناً باستيفاء شروطه، ولكنه يتداخل بالجناس تداخلاً داعياً لإحالة المعن« «من ذلك أن يقع في الكلام شيء مما يستعمل للضدين كقولهم «جلل» بمعنى صغير، و«جلل» بمعنى عظيم، فإن باطنه مطابقة وإن كان ظاهره تجنيساً»[37] ولا يحمل الأمر - في وجهة نظري - على الخطأ والصواب ولا النعي على صاحبه بكونه مقصراً. قال بذلك الإمام العلامة عبدالقاهر الجرجاني: «ومن هنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه وأحقه بالحسن وأولاه ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه وتأهب لطلبه أو ما هو لحسن ملاءمته - وإن كان مطلوباً - بهذه المنزلة وفي هذه الصورة»[38] فليس تداخله بالطباق مما يشينه ويذهب بطلاوته وحلاوته، وإنما العبرة فيه وفي الطباق إتيانهما على البديهة والطبع ومراعاة حدودهما التي اشترطها العلماء.

إن ارتباط المسائل بعضها ببعض فرض التطرق إلى باب

له اتصال وثيق بالطباق وهو «المقابلة» التي عرفها ابن رشيق بقوله: «مواجهة اللفظ بما يستحقه من الحكم وأصلها ترتيب الكلام على ما يجب فيعطي أول الكلام ما يليق به أولاً، وآخره ما يليق به آخراً، ويأتي في الموافق بما يوافقه وفي المخالف بما يخالفه»[39] وهي لذلك لها فوائد تحصل للمستمع فيكون لها في النفس موقع حسن تهش وتطرب له، بحيث «تتوازن كل كلمة مع أختها فيكون للكلام وقع في السمع وحلاوة في النفس»[40] ولن تجد أليق ميزاناً لتلك المقابلات من الذوق والنفس التي تتأثر بالجمال وبانبناء الكلام على المفارقات والأضداد على نحو قول البحتري:

وأمة كان قبح الجور يسخطها   دهراً فأصبح حسن العدل يرضيها

لاتساق معانيه مع ألفاظه التي أتت معبرة عن الغرض دالة عليه بأدق عبارة وأوضح معنى، فليس يقابل القبح والجور والسخط، إلا الحسن والعدل والرضى، ومما يتفرع عن ذلك التعريف القول في بعض أنواع المقابلات وقد عدد منها نوعين هما: مقابلة الاستحقاق ومقابلة الموازنة ومثل للأولى بقوله «ويقرب منها قول أبي الطيب:

وفعله ما تريد الكف والقدم

لأن الكف من اليد بمنزلة القدم من الرجل، فبينهما مناسبة وليست مضادة ولو طلبت المضادة لكان الرأس أو الناحية أولى»[41] فمن الواضح أن المقابلة تقوم على ذكر

الشيء وضده، إلا أن الشاعر تناسى ذلك بذكر ما هو بسبب منه، فذكر مناسب الشيء، وقال العكبري: «وفعله ما تريد الكف بالسوط، والرجل بالاستحثاث فهو يجريه يغنيك عنهما وقال ابن الإفليلي: وفعله في السرعة ما تريد القدم التي بها يعجل وفي المواتاة والموافقة ما تريد الكف التي يستوقف»[42] فجاز بهذا الشاعر أن يبتدع معناه وفق ما ارتضاه لنفسه وما تتطلبه الحقائق والأحوال والظروف فليس مراد أبي الطيب إلا تصوير شدة سرعة الفرس وأنه في حالته تلك لا يهمز ولا يعنت ولا يجهد، وإنما تراه شديد اعدو من غير حث، أو إكراه ولعل أداء المعنى على هذا الوجه هو الذي حدا بالمتنبي إلى ألا يأبه بمقابلة المعاني بعضها ببعض فما يرجى منه إلا صحة المعاني واتساق النظم.

وأما النوع الذي سماه «الموازنة» فهو ما ليس مخالفاً ولا موافقاً كما شرطوا إلا في الوزن والازدواج فقط، فيسمى حينئذ موازنة نحو قول النابغة:

أخلاق مجد تجلت ما لها خطر — في الباس والجود بين الحلم والخبر

وعلى هذا الشعر حشا — النعمان بن المنذر فم النابغة درا»[43]

فإن مجيء المقابلة وقع بين البأس والجود وبين الحلم والخبر في عجز البيت وذلك فضل. وله مزية أخرى تعود إلى جمعه تلك الشمائل في ممدوحه «البأس والجود» والمقابلة بينها وبين الحلم والخبر. وقليلون هم الذين يتوفرون على تلك الخصال ومن أجله تفوق النابغة على غيره في ضروب المدح، وحَازَ

قصب السبق، وأخذ بألباب سامعيه ونقاد شعره. قال الدكتور أحمد أحمد بدوي: «فلما نشأ النابغة الذبياني مدح الملوك وقبل الصلات على الشعر وخضع للنعمان بن المنذر وكسب مالاً جسيماً حتى قيل: «إن أكله وشربه كان في صحاف الذهب والفضة»[44] جزاء براعته في المدح وتفرده فيه بمعان ظلت شاهداً على ذلك التفرد.

والمهم أن طباق الموازنة تم في مقام واحد هو مدح النعمان بن المنذر وأن غرض النابغة هو السمو بممدوحه إلى مرتبة عليا لا تضاهيها مراتب الملوك، وتلك قمة المبالغة وأقصى إجادة القول.

ومن المسائل المتعلقة بالمقابلة وصلتها القول في أحد الفروق الجوهرية بينهما وهو أن الطباق يصير مقابلة إذا جاوز اثنين، قال ابن رشيق: «وأكثر ما تجئ المقابلة في الأضداد مثل الطباق الذي لا يتعدى الجمع بين معنيين لا غير ومن المهم التذكير أيضاً بما للمبدع من براعة في اتساق المعاني المتناقضة في المقابلة إذا هو أحسن إيجاد التلاؤم بينها، وجعلها مؤثرة في السامع يطرب لها وجدانه ويهتز لها كيانه، وذلك إحدى المقاييس التي تقاس بها جودة كل قول.

إجمالاً فإن عموم المسائل المتعلقة بالطباق والمقابلة الواردة في كتاب العمدة لم تتعد ما ذكرناه ووقفنا عنده شرحاً وتحليلاً عنى الناقد فيها بالإتيان على تعريف الباب والقول

في آراء العلماء فيه وضرب الأمثال من كل فن كلما اقتضى الأمر الإبانة والتوضيح وفي كل ما مر لم يكتف المؤلف بذكر تلك المسائل والتعليق عليها، وإنما كثيراً ما تراه يتفرد برأي يرتضيه وحجة يقتنع بها وهي الأمارات الدالة على ابتعاده عن روح التقليد، وأخذه نفسه بالتريث والأناة في إصدار الأحكام.

وقد رأيت أن جهود النقاد الذين أتى ذكرهم في المواضع السالفة من هذا البحث تصلح تمهيداً للجهد الذي قدمه حازم القرطاجني في بحث الطباق في مؤلفه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وهي المبررات المنهجية التي تصلح توطئة وتقديماً للحديث عن الطباق وألوانه عند هذا الناقد الفذ، كما تهيأ لي واضعاً في الحسبان إبانة الصلات المختلفة بين النصوص.

هـ - حازم القرطاجني والطباق ت 684 للهجرة:

لا يكاد حازم في بحث الطباق يخرج عن تلك السبيل التي رسمها أكثر البلاغيين من قبله خاصج في بدئه بتعريف هذا الباب في الاصطلاح وفي اللغة، والعناية بإيراد الأمثلة له، قالك «وذلك أن يوضع أحد المعنيين المتضادين أو المتخالفين من الآخر وضعاً متلائماً وقدامه يخالف في هذه التسمية فيجعل المطابقة تماثل المادة في لفظين متغايري المعنى ويسمي تضاد المعنيين تكافؤاً ولا تشاح في الاصطلاح»(46) فليس لنا من اعتراض على هذا التعريف ولا مجال لدفعه ورد محتواه، فإن الطباق إنما هو نوع من التخالف المعنوي المجتمع

في أي ضرب من فنون القول عماده اتساق المعنيين على نحو يفضي إلى إنارتهما، وإيصال الغرض والتأثير فيه السامع ونظراً لمزية المعنى فيه وتقدمه على اللفظ بأن الفضل يعود إليه لا إلى غيره، رأى العلامة عبدالقاهر الجرجاني أن المزية في الطباق، وفي كثير من ألوان البديع إنما هي للمعنى «فلا شبهة أن الحسن والقبح لا يعترض الكلام بهما إلا في جهة المعاني، خاصة من غير أن يكون للألفاظ في ذلك نصيب»[47].

والرأي عندي أن فكرة العناية بالمعنى لا يفهم منها عدم الاكتراث بالألفاظ فهذه لا يمكن أن ينظر إليها بمنأى عن الغرض الذي تؤديه، وعلى مدى ملاءمتها للمعاني وما تقدمه للغرض العام من خدمة، وأيضاً فإن الاحتفاء بالمعنى في الطباق إنما يعود إلى تلك الوظيفة التي يؤديها في إحداث المفارقات داخل السياق الواحد.

فأما إشارته إلى تعريف قدامة له فلا يختلف فيه مع ابن رشيق كونه ترد - أي قدامة - من بين البلاغيين بالقول في أنه يجري في اللفظين المتماثلين المختلفي المعنى، وكأني به يقربه من إحدى أنواع الجناس، ولكن البلاغيين يذهبون فيه - كما علمنا - المذاهب، فلا يضيقون مجاله ويحسرون موضعه على نحو ما فعل قدامة.

والظاهر أن حازماً ترسم خطى غيره في إقدامه على ريراد معنى الطباق في اللغة وترجيحه أنه إما مشتق من «هذا لهذا

طبق، أي مقدار لا يزيد عليه ولا ينقص»[48] أو من قولهم «طابق الفرس إذا وقعت رجلاه في موضع يده»[49] ومهما يكن فإن كلا المعنيين يدلان على أن هذا المعنى سرعان ما انتقل إلى الكلام بضروبه وصنوفه على النحو المعروف لدى البلاغيين وفي أشعار الشعراء وغيرهم، ومما يؤكد ذلك الترويسم مجيئه بتعريف الخليل بن أحمد»[50] وهو ما يدل دلالة قاطعة على إحاطة بأقوال العلماء في الطباق وما انتهوا إليه من أحكام فيه وما فصلوا من آراء حتى قال في أحد المواضع: «وقد تكلم الناس في ضروب وبسطوا القول فيها فلا معنى للإطالة، إذ قصدنا أن نتخطى ظواهر هذه الصناعة وما فرغ منه إلى ما وراء ذلك مما لم يفرغ منه»[51] إذ أبان عن غرضه في القول فيه وكشف الحجاب عن تمكنه واطلاعه على جهود العلماء وما توصلوا إليه من نتائج في بحثه، وليس ذلك وحده دليلاً على إحاطته بهذا لاباب فإننا وجدناه يشيرفي موضع آخر إلى قدامة بن جعفر وهذا أثناء حديثه عن لون من المقابلات ربما تتحاذى فيه العبارتان وربما لا تتحاذيان، إذ لا يعد ذلك شرطاً، قال: «وليس يشترط تحاذي عبارتي المعنيين المتقابلتين في طرفي الكلام في الرتبة، وإذ أمكن تقابلهما فهو أحسن»[52] وإنه ليجوز - والحال هذه - أن يوصف حازم بالعالم الناقد الذي يتحرى الحقيقة كيفما كان مصدرها ولا يقبل إلا بتمحيص الآراء في المسائل التي يبحثها ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى تحليل تلك الأقوال والنظر فيما تمايز منها كما يرى مع قدامة ورأيه في الطباق.

إن أهم ركن في دراسة الطباق إضافة إلى ما ذكرناه القول في أنواعه فهو يرى أنه ينقسم إلى طباق محض، وآخر غير محض، كما أن منه ما هو طباق الإيجاب ومنه ما هو طباق السلب ولم ينفك، وهو يعرف كل قسم أن يمثل له بما يراه مناسباً من الشعر والنثر، زاعماً أنه ربما أشكل كثير منه لكون أن صورته توهم أنه طباق وليس هو كذلك، قال: «وقد يوجد فلي الكلام ما صورته الطباق وليس بمطابقة من جهة المعنى كقول قيس بن الخطيم:

وإني لأغنى الناس عن متكلف ... يرى الناس ضلالاً وليس بمتهد»[53]

فالحذق والذكاء من شأنهما أن يعينا على معرفة الطباق وطرق خفائه وكيفية الاهتداء إليه أو لغيره إن لم يكن طباقاً.

ومن المجدي التذكير بقول حازم في انقسام المطابقة إلى محضة وغير محضة: «قال: فالمحضة مفاجأة اللفظ بما يضاده من جهة المعنى كقول جرير:

وباسط خير فيكم بيمينه ... وقابض شر عنكم بشماليا

فقوله باسط وقابض وخير وشر من المطابقات المحضة»[54] ويقرب هذا النوع من طباق يسميه المحدثون بالطباق الحقيقي وهو «ما كان بألفاظ الحقيقة»[55] وهذا النوع تتضح فيه المطابقة بحيث تصير بيئة ظاهرة لا وجه فيها للخفاء والإضمار والانحجاب والستر، ولذلك يجوز وصفها بالمطابقة أكثر من غيرها، لكونها تجمع بين المعنيين الضدين

بطريق منكشف لا يصلح فيه التأويل ولا يحتاج إلى التفكير. وأما غير المحضة فهي «تنقسم إلى مقابلة الشيء بما يتنزل منه منزلة الضد وإلى مقابلة الشيء بما يخالفه فأما ما يتنزل منزلة الضد فمثل قول الشريف:

أبكي ويبسم الدجى ما بينا   حتى أضاء بثغره ودموعي

فتنزل التبسم منزلة الضحك في المطابقة.

بأنا نورد الرايات بيضا   ونصدرهن حمرا قد روينا

إن الأمر هنا يتحول إلى مشكلة دلالة الألفاظ وقدرتها على الإيحاء بحيث تحل محل اللفظ المقصود في المطابقة. إننا نعلم أن تصرف الشعراء في المعاني يؤدي بهم إلى أن يخالفوا العرف ويخرجوا عن المألوف، وليس بوسعنا أن نفسر ذكر البكاء والتبسم الذي هو «أول مراتب الضحك»[56] على أنه لون من هذا التصرف لا ينم إلا عن براعة «الشريف» وحسن أخذه نفسه بتلوين المعنى وفق حالته النفسية وما ذلك البكاء والتبسم والعويل والعبوس وما شابه من الصفات الباطنة والظاهرة إلا محصلة انفعالات النفس، ولذلك فإن ذكر بعض ما يدل على الشيء أبلغ وأقرب إلى الأذهان من ذكر الشيء نفسه أو بعبارة أوضح فإن ذكر التبسم أفاد المراد وحل محل الضحك بقدر لم يذهب بمعنى الطباق.

فأما تطرقه لطباق الإيجاب والسلب فمثل قول السموأل:

«وننكر إن شئنا على الناس قولهم   ولا ينكرون القول حين نقول

وقول البحتري:

نقيض من حيث لا أعلم النوى ويسري إلى الشوق من حيث أعلم»[57]

ولم يكن مبتدعاً لهذه القسمة والقول فيها رغم أنه لم يجشم نفسه عناء التعريف بها ولا إبانة طرق التجويد فيها، ولعل هذا ما يفسر عدم اهتمامه بالتعريفات في كل المواضع لكون أن الناس - كما أشار - تناولوا هذا المبحث، وأفاضوا في درسه فلم ير لزاماً أن يعيد ما قالوه وتلك أمور متعلقة بالمنهج.

ومعلوم أن طباق الإيجاب وقع في البيت الأول بين ننكر ولا ننكر، بينا جاء في البيت الثاني بين لا أعلم ولا أعلم، وهذا يظهر بربط الطباق بالدلالة المعنوية العامة في كل بيت على حدة.

هناك من الظواهر الأسلوبية المتمخضة عن المطابقة نوع من تشويش الألفاظ ناجم عن تخالف وضع المعاني «فيقع بذلك بين جزءين من أجزاء الكلام نسبتان متخالفتان، فيجري ذلك مجرى المطابقة في الألفاظ المفردة كقول بعضهم:

أنت للمال إذا أصلحته فإذا أنفقته فالمال لك

ويسمى هذا النوع من الكلام التبديل»[58] وهو على ما يبدو قليل الورود عالق بأذهان من ملك الدربة على فنون القول، ولكن اللافت بعد هذا كله هو إحاطة حازم بكل ألوان

الطباق والتعبير عن كل حال بما يلائمه من المصطلحات وذلك لا يتوفر إلا في ناقد فذ مقتدر مثلما نرى في ذكره «للتبديل» والمجيء بمعناه.

ومما أفضى إليه القول الإتيان على تعريف المقابلة وأنواعها والتمثيل لها، فإن القول فيها يؤكد ترسم الناقد لما سار عليه سابقوه من النقاد والبلاغيين حتى ليتهيأ لي أن بحث الطباق لا يعدو في حقيقته أن يكون إلا تمهيداً لدراسة المقابلة التي «تكون في الكلام بالتوفيق بين المعاني التي يطابق بعضها بعضاً ولاجمع والجمع بين المعنيين اللذين تكون بينهما نسبة تقتضي لأحدهما أن يذكر مع الآخر من جهة ما بينهما من تباين أو تقارب على صفة من الوضع تلائم كلا المعنيين في ذلك صاحبه»[596] فلم يكن بد من أن تبحث مع الطباق بحثاً يكاد يكون متصل المراحل موصولاً بعضه ببعض وهذا أمر له تعلق بالمنهج أرى أن حازماً لم يكن له فيه ابتكار أو ابتداع، ومما شدني في ذلك التعريف تنبيهه على التناسب المراعى بين المعنيين في المقابلة حتى كدت أجزم أن هذا مما تفرد به حازم، فلم يقل أحد من النقاد والبلاغيين الذين ذكرناهم وفي اعتقادي أن فكرة التناسب أو التلاؤم التي أشار إليها حازم هي عماد المقابلة وشرط جودتها فإذا ما تمت حسنت وحازت على الجودة والتأثير خاصة إذا تعددت «وكلما تعددت المقابلات بين شطري البيت الواحد زاد الإعجاب به، لحسن جرسه في السمع فإذا اكتملت اكتمل الحسن»[60] ولعل من

أهم أنواعها - كما يرى حازم - «مقابلة التضاد والتخالف»[61] وهو يعترف بصعوبة تبنيها والوقوف عليها ومرد ذلك إلى تشعبها «وأنواع المقابلات» تتشعب بل قل من تجده من الناس يعد من المقابلة ما ليس منها»[62].

والرأي عندي أن هذا الخطأ وهو إحدى السمات الدالة على المظاهر الأسلوبية الرفيعة إذا لم يتعارض مع تنص عليه سلامة النص، وما تفرضه قوانين البلاغة عد من مزايا المبدع ودليل حذقه ومهارته، فيتطلب من المتلقي عندئذ إدراك المرامي بالوقوف على المقابلة ومعرفة معانيها. وليس يخفى أن حازماً ضرب الأمثال لمقابلة التضاد والتخالف يقول الجعدي:

«فتى تم فيه ما يسر صديقه   على أن فيه ما يسوء الأعاديا

فإذا وضع أحد المعنيين هذه الصفة بإزاء الآخر ومقابلاً له كان الكلام بذلك بعضه بعضاً ومنتسباً أواخره إلى أوله فكان للكلام بذلك حسن موقع في النفس»[63] والمرجح أن هذه أعلى مراتب التلاؤم الظاهر في قوله ومنتسباً أواخره إلى أوله فإذا ما تمت له تلك الشروط نال إعجاب السامع وذلك هو مقياس جودته ومدى براعة قائله.

إنني آثرت - وأنا أبحث الطباق والمقابلة عند حازم - ألا يتعلق فكري بجزئيات المسائل أو التوافه منها، فأبيت من ذلك الوقوف عند بعضها لكونها تبدو هينة لدي، ليست ذات بال، ولا ترتفع للقضايا الحقيقية والجوهرية.

إن أهم ما يمكن الخلوص إليه هو أن حازماً اعتمد في بحثه على العلماء الذين سبقوه يدل على ذلك إشارته تارة إلى قدامة، وأخرى إلى الخليل بن أحمد وهو ما يؤكد فضل هؤلاء العلماء في الدرس البلاغي إجمالاً، وعلى مدى تميز بعضهم في تعريف بعض المسائل كما ظهر عند قدامة.

ومن المتهيأ أن المنهج الذي اصطنعه حازم في بحث الطباق لا يختلف في جملته عما سار عليه أسلافه، إذ المعتمد فيه على تعريف الباب، وذكر أقسامه إذا دعت الضرورة مع ضرب الأمثال للشرح والإبانة والتوضيح وربما اكتفى بإيراد الأمثلة ضارباً صفحاً عن التعريف ومما أوخذ عليه تركه التصريح بكل المصادر التي اعتمدها أو أفاد منها استدللت على ذلك من قوله إن الناس فرغوا من بحث الطباق، وهو ينص ضمن هذا على أنه سيقتصر على ما لم يبحث، ولم يفرغ منه.

وإنه لمن الإنصاف الاعتراف بأصالة حازم خاصة في تعريفه لباب المقابلة، ونصه على عنصر التناسب بين المعاني، وتنبيهه على نوع من الطباق يقع فيه تخالف الألفاظ وهي تبع للمعاني وتسميته له «بالتبديل» ومن مزاياه الدالة على تفرده أيضاً إكثاره من الأمثال للشرح وأغلبها من النثر، وهو ما يؤكد أنه خص باب الطباق بما لم يخصه به كثيراً من فصول منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ولعل هذا من حسنات منهجه ثم هو بعد هذا يقرر صعوبة بعض أنواع الطباق لما تلعبه صورته

الظاهرة في الإيهام بأنه طباق، وليس كذلك، وما تحل العقدة ولايزال اللبس عندئذ إلا بحسن التقدير، ونفاذ النظر.

وبالله التوفيق.

الهوامش

1) د. أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، ص 12 «بتصرف».

2) جلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ص 348.

3) العمدة، 12,2.

4) نقد الشعر، ص 141.

5) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 20.

6) العمدة 15,1.

7) التلخيص في علوم البلاغة، ص 349.

8) البديع، ص 36.

9) البديع، ص 36.

10) د. عبدالقادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 24.

11) قال الدكتور عبدالقادر حسين في كتابه أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 22: «إن ابن المعتز كان أول من وضع ألوان البديع بين دفتي كتاب»،

12) البديع، ص 39.

13) نقد الشعر، ص 147.

14) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 46.

15) المرجع السابق، ص 5,2.

16) العمدة 5,2.

17) نقد الشعر، ص 148.

18) المصدر نفسه، ص 149.

19) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 46.

20) نقد الشعر، ص 150.

21) د. أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، ص 56.

22) نقد الشعر، ص 150.

23) قال «قد أجمع الناس أنّ المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين البياض والسواد » الصناعتين، ص 339.

24) الصناعتين، ص 339.

25) المصدر نفسه، ص 339.

26) أسرار البلاغة، ص 20.

27) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 31.

28) العمدة 5,2.

29) المصدر نفسه، 6,2.

30) العمدة 6,2.

31) العمدة 7,2.

32) المصدر نفسه 10,2، الوساطة، ص 45، 46.

33) الوساطة، ص 44.

34) المروح، من قولهم، تراوح: يقال فلان يداه تراوحان بالمعروف: تتعاقبان به، المعجم الوسيط 330,1.

35) عزيب: العزيب، البعيد، المعجم الوسيط 598,2.

36) العمدة 12,2.

37) العمدة 12,2.

38) أسرار البلاغة، ص 10.

39) العمدة 15,2.

40) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، 19.

41) العمدة 16,2.

42) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح العكبري 368,3.

43) العمدة 19,2.

44) أسس النقد الأدبي عند العرب، ص 180.

45) العمدة 15,2.

46) التشاح، يقول العلماء: لا مشاحة في الاصطلاح: لا مجادلة فيما تعارفوا عليه، المعجم الوسيط 474,1.

47) أسرار البلاغة، ص 20.

48) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 48.

50) قال الخليل: «يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد وألصقتهما» منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 48.

51) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 51.

52) المصدر نفسه، ص 52.

53) المصدر نفسه، ص 49.

54) المصدر نفسه، ص 49.

55) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 45.

56) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 128.

57) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 50.

58) المصدر نفسه، ص 51.

59) المصدر نفسه، ص 52.

60) د. عبدالقادر حسين، فن البديع، ص 19.

61) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، 52.

62) المصدر نفسه، 52.

63) المصدر نفسه، ص 52.



مصطلحات نقدية
في محاسن الشعر

رابح العوبي

تمهيد

المصطلحات دليل على تطور مفهوم المفردات، وخلاصة لما تجود به الصناعات، ولا تفهم هذه إلا بمعرفة تلك، ولذا فهي إحدى مفاتيح العلوم والفنون، ودليل آخر على دقة التفكير ومعرفة الفروق الدقيقة بين الكلمات الاسمية أو الفعلية، المفردة أو المركبة، وقد كان لهذا أثر على النشاط الفكري والجدل اللغوي طوال القرنين: الثاني والثالث الهجريين، ومن ثمار ذلك هذه المصنفات:

1 - ما اتفق لفظه واختلف معناه[1]، للأصمعي «ت 216هـ، وقيل 217هـ».

2 - ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه[2]، لإبراهيم بن محمد اليزيدي «ت 226هـ».

3 - ما اتفق لفظه واختلف معناه[3]، لأبي العَمَيْثَل، عبدالله بن خُلَيْد «ت 240هـ».

4 - ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه في القرآن[4]، للمبرد (ت 285هـ).

هذا فضلاً عن المصنفات الخاصة بالكلمات التي تتميز بالتضاد في الاستعمال المزدوج مثل:

1 - الجُلْجُلُ: للعظيم والهين.

2 - المَسْجُورُ: للمملوء والفارغ.

3 - الزَهْوُ: للارتفاع والانحدار.

فهذا الاستعمال ذو وجهين ، بينما المشترك قد يستعمل على عدة وجوه[5]. وهذه الدقة أحوجتنا إلى التعريف بما وجدنا - في أثناء البحث - من مصطلحات نقدية، تعريفاً قد يطول وقد يقصر بحسب مقتضى المعاني الكامنة في كل مادة، ونحن نأمل بذلك تقريب مفهوم ألفاظ هذه الصناعة وبعض آثار أصحابها، وهي فيما نعلم لم تقطع فيها إلا خطوات في درس مصطلحات منذ بضع سنوات، وعسانا بهذا العمل نكون قد أسهمنا في إنضاج بعض منها خلال القرن الثاني والثالث الهجريين.

أ - مصطلحات تخص الشعر أو النثر من حيث القوة والجمال:

1 - الآنِقُ[6]: الحسن المعجب أكثر من غيره.

2 - أَسْرُ الشِّعْرِ: قوة بنائه. قال ابن سلام يروي ما حدثه به يونس بن حبيب: كان عبدالله بن قيس الرقيات أشد قريش أسر شعر في الإسلام[7].

3 - أَسْرُ الْكَلَامِ: قال ابن سلام متحدثاً عن الشماخ:

فأما الشماخ، فكان شديد متون الشعر، أشد أسر كلام من لبيد(8).

4 - جَوَامِعُ الكَلِمِ(9): كل كلام قليل اللفظ كثير المعنى.

5 - حُسْنُ الدِّيبَاجَةِ: جودة المداخل والمقدمات. (كان النابغة أحسنهم ديباجةَ شعر أكثرهم رونق كلام وأجزلهم بيتاً).

6 - رَقِيقُ حَوَاشِي الْكَلاَمِ: واضح الجودة والحسن والديباجة، فمن أول الأمر يعرف ذلك دونما حاجة إلى التدقيق والتمعن قال ابن سلام عن لبيد بن ربيعة: (وكان.. رقيق حواشي الكلام)(10).

7 - رَوْنَقُ الْكَلاَمِ(11): حسنه وطلاوته وإشراقه.

8 - السِّحْرُ الحَلاَلُ(12): الكلام الذي بلغ الغاية القصوى في التعبير الجميل.

9 - الْقِرَانُ(13): مقارنة البيت بشبهه لوجود التآلف والانسجام بين أجزائه وبقية الأبيات.

10 - كَثْرَةُ عَرُوضِ الشِّعْرِ: اختلاف الأوزان وكثرتها. قال ابن سلام يروي ما قاله أصحاب الأعشى: (هو أكثرهم عروضاً وأذهبهم في فنون الشعر...)(14).

11 - الْمُحَكَّكُ(15): المنقح بالفحص والتمحيص وإعادة النظر بعد النظر.

12 - مَخَارِجُ الشِّعْرِ(16): قواعد نظمه وخصائصه الصناعية المميزة له.

13 - المقلد[17]: (البيت المستغني بنفسه، المشهور الذي يضرب به المثل)[18].

14 - ميسم الشعر[19]: أثره العميق في النفس.

ب - مصطلحات تخص الأبيات والمختارات الشعرية:

1 - الأَبْيَاتُ الْغُرُّ: (واحدها أغر، وهو ما نجم عن صدر البيت بتمام معناه دون عجزه، وكان لو طرح آخره لأغنى أوله بوضوح دلالته)[20]، مثل:

وَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي   وَإِنْ خِلتُ أَنَّ الْمُنْتَأى عَنْكَ وَاسِعُ

2 - الأَبْيَاتُ الْمُحَجَّلَةُ: (ما نتج قافية البيت عن عروضه وأبان عجزه بغية قائله، وكان كتحجيل الخيل والنور يعقب الليل)[21]، مثل:

فَتَمْلأُ بَيْتَنَا أَقِطًا وَسَمْنًا   وَحَسْبُكَ مِنْ غِنًى شَبَعٌ وَرِيُّ

3 - الأبيات المرجلة: هي (التي يكمل معنى كل بيت منها بتمامه ولا ينفصل الكلام ببعض يحسن الوقوف عليه غير قافيته، فهو أبعدها من «عمود البلاغة» وأذمها عند أهل الرواية، إذ كان منهم الابتداء مقروناً بآخره وصدره منوطاً بعجزه، فلو طرحت قافية البيت وجبت استحالته ونسب إليه التخليط قائله)[22]، مثل قول امرئ القيس:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانُهُ   فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَّانِ

ومثل قول عمر بن برّاقة الهمداني:

مَتَى تَجْمَعُ القَلْبَ الذكِيَّ وأنْفًا حَمِيًا تَجْتَنِبْكَ المَظَالِمُ

4 - الأَبْيَاتُ المُعَدَّلَةُ: هي (ما اعتدل «من أبيات الشعر» شطراه وتكافأت حاشيتاه وتم بأيهما وقف عليه معناه)[23] مثل قول امرئ القيس:

اللّهُ أنْجَحُ مَا طَلَبْتَ بِهِ والبِرُّ خَيْرُ حَقِيبَةِ الرَّحْلِ

وقول النابغة:

اليَأْسُ عَمَّا فَاتَ يُعْقِبُ رَاحَةً ولَرُبَّ مَطْعَمَةٍ تَعُودُ ذُبَاحَا[24]

5 - الأَبْيَاتُ المُوَضَّحَةُ: وهي (ما استقلت أجزاؤها وتعاضدت فصولها وكثرت فقرها واعتدلت فصولها، فهي كالخيل الموضحة والفصوص المجزعة والبرود المحبرة)[25]، مثل قول زهير:

وفي الحِلْمِ إدْهَانٌ[26]، وَفِي العَفْوِ وَفِي الصِّدْقِ مَنْجَاةٌ مِنَ الشَّرِّ فَاصْدُقِ

6 - أَشْعَارُ المُذَاكَرَة: الجديرة بالمدارسة والتداول لقيمتها الفنية والأدبية والفكرية.

7 - الأَصْمَعِيَّاتُ: مختارات من الشعر الجاهلي والمخضرم والإسلامي، تبلغ اثنين وتسعين قصيدة ومقطعة، لواحد وسبعين شاعراً، منهم أربعة وأربعون شاعراً جاهلياً، وأربعة عشر شاعراً مخضرماً، وستة شعراء إسلاميين، وسبعة شعراء غير معروفين.

8 - الأوَابِدُ[27]: (من الشعر الأبياتُ السَّائرةُ كالأمثال، وأكثرُ ما تُستعمل الأوابدُ في الهجاء، يُقالُ: رَمَاهُ بآبدةٍ، فتكونُ الآبدةُ هنا الدَّاهيةُ ، قال الجاحظُ الأوابدُ: الدَّواهي، ومنه أوابدُ الشعر، حكاه عن أبي زيدٍ، وَحَكَى الأوابدُ: الإبلُ التي تَتَوَحَّشُ، فلا يُقْدَرُ عليها إلاَّ بالعَقْر، والأوابدُ: الطَّير التي تُقيمُ صيفاً وشتاءً، والأوابدُ: الوَحْشُ، فإذا حَمَلْتَ أبياتَ الشعر على ما قالَ الجاحظُ كانت المعاني السَّائرة كالإبل الشَّاردة المُتَوَحِّشَة، وإنْ شئتَ المقيمةَ على من قِيلتْ فيه، لا تفارقه كإقامة الطَّيرِ التي ليست بقواطع، وإنْ شئتَ قلتَ: إنَّها في بُعْدها من الشعراء، وامتناعها عليهم كالوحش في نِفَارها من النَّاس)[28].

9 - بُيُوتُ الشِّعْرِ[29]: أغراضه المتمثلة في الفخر والمدح والنسيب والهجاء.

قال الأسدي:

بيوت الشعر أربعةٌ: فخرٌ ومديحٌ ونَسِيبٌ، وهجاءٌ، وفي كُلِّهَا غُلِّبَ جريرٌ[30].

10 - الحَوْلِيَّاتُ: القصائد التي مكثت عند أصحابها حولاً كاملاً، أو زمناً طويلاً، قال الجاحظ:

(ومنَ الشعراءِ العرب منْ كان يَدَعُ القصيدةُ تمكثُ عندَهُ حولاً كريتاً وزمناً طويلاً، يُرَدِّدُ فيها نَظَرَهُ ، ويُجِيلُ فيها عقْلَهُ، وَيُقَلِّبُ فيها رَأْيَهُ ...)[31].

11 - السَّبْعُ الطِّوَالُ[32]: المجموعة الخاصة من الشعر الجاهلي، وتعرف بالمعلقات .

12 - السَّبْعِيَّاتُ[33]: هي المعلقات .

13 - السِّمْطُ أو السُّمُوطُ[34]: هي المعلقات .

14 - الشَّوارِدُ[35]: الأبيات السائرة إما لاقترانها بمعانٍ دقيقة، أو لامْتِنَاعِهَا على الشعراء أو لارتباطها بالأمثال والشواهد، أو لما تحمله من هجاء أو غيره، بحيث لا يفارق صاحبه.

15 - الشَّوَاهِدُ[36]: ما يستشهد به من الشعر على صحة الخبر أو ما اعتادوا الاستشهاد به من الأبيات.

16 - الْقَصَائِدُ الْمَشْهُورَةُ، أو الْمَشْهُورَاتُ[37]: وهي المعلقات.

17 - الْقَصَائِدُ الدَّمَّاغَةُ[38]: هي قصيدة جرير التي يقول فيها:

فَغُضَّ الطَّرْفَ إنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ   فَلاَ كعْباً بَلَغْتَ وَلاَ كِلاَبَا[39]

10 - الْقَصِيدَةُ الْفَاضِحَةُ: هي القصيدة الدماغة التي (تركتْ بني نُمَيْرٍ ينتسبون بالبَصْرَةِ إلى عامرِ بنِ صَعْصَعَةَ، ويتجاوزون أباهم نُمَيْراً إلى عامرٍ أبيه ، هَرَباً منْ ذِكْرِ نَمْيْر، وفراراً مما وُسِمَ به من الفضيحةِ والْوَصْمَةِ)[40].

11 - الْقَصِيدَةُ الْمُنْصِفَةُ[41]: (هي القصيدة التي يمدح فيها الشاعر أعداء، ويذكر ما أوقعوا بقومه وما أوقع قومه بهم، إنصافاً وعَدلاً)[42]، وبذلك سميت قصيدة لخداش[43] بن زهير بن ربيعة ذي الشامة، ومنها:

فَأبلغْ، إن عَرَضْتَ، بنا هِشَامَا ... وعبدَ الله أبْلِغْ والوَليدا[44]

أُولئكَ، إن يَكُنْ في النَّاسِ خَيْرٌ، ... فإنَّ لَدَيْهِمُ حَسَباً وَجُوا

هُمُ خَيرُ المَعاشِرِ من قُرَيْشٍ ... وأوْرَاها، إذَا قَدَحَتْ، زُنُودا[45]

بِأنا يَومَ شَمْطَةَ قَدْ أقَمْنَا ... عَمودَ المَجْدِ، إنَّ لَهُ عَمُودا[46]

فَجَاؤُوا عَارِضاً بَرِداً، وَجِئْنَا ... كَمَا أضْرَمْتَ فِي الغَابِ الوَقُودا[47]

فَعَانَقْنَا الكُمَاةَ وَعَانَقُونَا، ... عِرَاكَ النُّمْرِ وَاجَهَتِ الأُسُودا[48]

فَلَمْ أرَ مِثْلَهُمْ هُزِمُوا وَفُلُّوا ... وَلاَ كَذِيَادِنَا عُنُقًا مَجُودا[49]

20 - المُجَمْهَرَاتُ هي المحكمة السبك، وعدد قصائدها سبع، الأولى لعنترة ومطلعها:

أعْيَاكَ رَسْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمِ ... حَتَّى تَكَلَّمَ كَالأصَمِّ الأعْجَمِ[50]

وعدد أبياتها إثنا عشر ومئة بيتاً.

والثانية لعبيد بن الأبرص، وأولها:

عيناكَ دَمْعُهُمَا سَرُوبُ ... كَأنَّ شَأنَيْهِمَا شَعِيبُ[51]

وعدد أبياتها ثلاثة وأربعون بيتاً.

والثالثة لعديّ بن زَيْد، وأولها:

أتَعْرِفُ رَسْمَ الدَّارِ مِنْ أمِّ مَعْبَدِ ... نَعَمْ، وَرَمَاكَ الشَّوْقُ قَبْلَ التَّجَلُّدِ[52]

وعدد أبياتها خمسة وأربعون بيتاً.

والرابعة لبشر بن أبي خازم، وأولها:

لِمَنِ الدِّيَارُ غَشِيتُهَا بِالأَنْعُمِ تَبْدُو مَعَالِمُهَا كَلَوْنِ الأَرْقَمِ[53]

وعدد أبياتها تسعة وعشرون بيتاً.

والخامسة لأمية بن أبي الصَّلْتِ، وأولها:

عُرِفْتُ الدَّارَ قَدْ أَقْوَتَ سِنِينَا لِزَيْنَبَ إِذْ تَحُلُّ بها قَطِينَا[54]

وعدد أبياتها ثلاثون بيتاً.

والسادسة لخداش بن زهير، وأولها:

أَمِنْ رَسْمِ أَطْلَالٍ بِتُوضِحَ كَالسَّطْرِ فَمَاشِنِ مِنْ شَعْرٍ فَرَابِيَةِ الجَفْرِ[55]

وعدد أبياتها أربعة وعشرون بيتاً.

والسابعة للنمر بن ثولب، وأولها:

تَأَبَّدَ مِنْ أَطْلَالِ عَمْرَةَ مَأْمَلُ وَقَدْ أُقْفِرَتْ مِنْهَا شَرَاءُ فَيَذْبُلُ[56]

وعدد أبياتها أربعون بيتاً.

21 - المُحَكَّمَاتُ[57]: هي القصائد الحولية .

22 - المُذهَبَاتُ[58]: هي سبع قصائد، الأولى لحسَّان بن ثابت وعدتها تسعة عشر بيتاً، ومطلعها:

لَعَمْرُ أَبِيكِ الخَيْرُ حَقًّا لَمَا نَبَا عَلَيَّ لِساني في الخُطُوبِ ولا يَدِي[59]

والثانية لعبدالله بن رواحة، وعدتها ثلاثة وعشرون بيتاً، ومطلعها:

تَذَكَّرْ بَعْدَ مَا شَطَّتْ نُجُودَا وَكَانَتْ تَيَّمَتْ قَلْبِي وَلِيدَا[60]

إنَّ سُـمَـيْـراً أرَى عَـشِـيـرَتَـهُ قَـدْ حَدِبُـوا دُونَهُ وَقَـدْ أنِـفُـوا[61]

والثالثة لمالك بن عَجْلان، وعدتها واحد وعشرون بيتاً، ومطلعها:

والرابعة لقيس بن الخطيم وعدتها سبعة وثلاثون بيتاً، مطلعها:

أتَـعْرِفُ رَسْـمـاً كَالـطِّرَادِ المَذَاهِبِ لِعَمْرَةَ وَحْشاً غَيْرَ مَوْقِفِ رَاكِبِ[62]

والخامسة لأُحَيْحَة بنِ الجُلاَح، وعدتها اثنان وعشرون بيتاً، مطلعها:

صَحَوْتُ عَنِ الصِّبَا وَالدَّهْرُ غُولُ وَنَـفْـسُ المَـرْءِ آوِنَـةً قَـتُـولُ[63]

والسادسة لأبي قيس بن الأسْلَت الأنصاري وعدتها ثلاثة وعشرون بيتاً، مطلعها:

قَالَتْ وَلَمْ تَقْصِد لِقِيلِ الخَنَا مَهْلاً فَقَدْ أبْلَغْتَ أسْمَاعِي[64]

والسابعة لعمرو بن امرئ القيس، وعدتها ستة عشر بيتاً، مطلعها:

يـا مـالِ والـسَّـيِّـدُ الـمعـمَّـمُ قَـدْ يُـبْطِرُهُ بَعْضُ رَأيِهِ الـسَّرَفُ[65]

23 - المَشُوبَاتُ[66]: سبع قصائد الأولى لنابغة بني جعدة، وعدتها ثمانون بيتاً، مطلعها:

خَلِيلَيَّ عُوجَا سَاعَةً وَتَـهَجَّرَا وَلُومَا عَلَى مَا أحْدَثَ الدَّهْرُ أوْ ذَرَا

والثانية قصيدة كعب بن زهير وعدتها ثمانية وخمسون بيتاً، مطلعها:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي اليَوْمَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إثْرَهَا لَمْ يُفْدَ مَكْبُولُ[68]

والثالثة قصيدة القُطاميّ، واسمُه عَمَير بن شُيَيم، وعدتها ثلاثة وأربعون بيتاً، مطلعها:

إنَّا مُحَيُّوكَ فَاسْلَمْ أيُّهَا الطَّلَلُ وإن بَلِيتَ وإنْ طَالَتْ بكَ الطِّوَلُ[69]

والرابعة قصيدة الحطيئة، واسمه جَرْوَل ابن أوس، وعدتها تسعة وعشرون بيتاً، مطلعها:

نَأتْكَ أمَامَةُ إلاَّ سُؤَالا وَأبْصَرْتَ مِنْهَا بِعَيْنٍ خَيَالا[70]

والخامسة قصيدة الشماخ بن ضرار الغطفاني، وعدتها ستة وخمسون بيتاً، مطلعها:

عَفَا بَطْنُ قَوٍّ مِنْ سُلَيْمَى فَعَالِزُ فَذَاتُ الصَّفَا فَالْمُشْرِفَاتُ النَّوَاشِزُ[71]

والسادسة قصيدة عمرو بن أحمد، وعدتها اثنان وخمسون بيتاً، مطلعها:

بَانَ الشَّبَابُ وَأفْنَى ضِعْفَكَ الكِبَرُ لِلَّهِ دَرُّكَ أيُّ العَيْشِ تَنْتَظِرُ[72]

والسابعة قصيدة تميم بن أبيّ بن مُقْبل، وعدتها اثنان وخمسون بيتاً، مطلعها:

طَافَ الخَيَالُ بِنَا رَكْباً يَمَانِينَا وَدُونَ لَيْلَى عَوَادٍ لَوْ تُعَدِّينَا[73]

24 - المُعَلَّقَاتُ: مجموعة قصائد أثرت عن فحول الشعر العربي في العصر الجاهلي، وأصحابها عند بعض الباحثين سبعة من الفحول المقدمين، وإلى هذا ذهب ابن عبد ربه[74] والزوزني[75] وأصحابها عندهم هم:

أولاً: امْرُؤُ الْقَيْسِ، وتبلغ معلقته ستة وثمانين بيتاً، أولها:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ[76]

ثانياً: زُهير بن ابي سُلْمى، وعدة معلقته أربعة وستون بيتاً، أولها:

أمِنْ أمِّ أوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ ... بِحَوْمَانَةِ الدَّرَّاجِ فَالْمُتَثَلَّمِ[77]

ثالثاً: طرفة بن العبد وعدد أبيات معلقته ثمانية ومئة بيت، أولها:

لِخَوْلَةَ أطْلالٌ بِبَرْقَةِ ثَهْمَدِ ... تَلُوحُ كَبَاقِي الوَشْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ[78]

رابعاً: عنترة بن شداد العبسي وتبلغ معلقته واحد وتسعون بيتاً، أولها:

هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ ... أمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ[79]

خامساً: عمرو ن كلثوم، ومعلقته تبلغ أربعة ومئة بيت، أولها:

ألاَ هُبِّي بِصَحْنِكِ فَاصْبَحِينَا ... ولا تُبْقِي خُمُورَ الأنْدَرِينَا[80]

سادساً: لبيد بن ربيعة العامري، وتبلغ أبيات معلقته ثمانية وثمانين بيتاً، أولها:

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا بِمِنًى تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرِجَامُهَا(81)

سابعاً: الحارث بن حلزة، وعدة أبيات معلقته خمسة وثمانون بيتاً، أوله:

آذَنَتْنَا بِبَيْنِهَا أَسْمَاءُ رُبَّ ثَاوٍ يُمَلُّ مِنْهُ الثَّوَاءُ(82)

أما أبو زيد القرشي فيجعل أصحاب المعلقات ثمانية فحول، يسقط من السبعة الحارث بن حلزة ويضيف النابغة الذبياني، وتبلغ معلقته ثلاثة وستين بيتاً، مطلعها:

عُوجُوا فَحَيُّوا لِنُعْمٍ دِمْنَةَ الدَّارِ مَاذَا تُحَيُّونَ مِنْ نُؤْيٍ وَأَحْجَارِ(83)

كما يضيف الأعشى ويجعل معلقته البالغة مائة بيت، والتي أولها:

مَا بُكَاءُ الْكَبِيرِ الأَطْلَالِ وَسُؤَالِي وَمَا تَرُدُّ سُؤَالِي(84)

ويضيف التبريزي إلى هؤلاء التسعة عبيد بن الأبرص ومطلع معلقته هو:

أَقْفَرَ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبُ فَالْقُطَبِيَّاتُ فَالذَّنُوبُ(85)

وقد ذكرها أبو زيد تحت مصطلح (المجمهرات) التالية في ترتيبه لـ «المعلقات».

25 - المفضليات: مئة وثلاثون قصيدة ومقطعة، معظمها من

الشعر الجاهلي وقليل منها من المخضرم وأقل منها من الإسلامي، وأطول قصيدة فيها هي لسُويد بن أبي كاهل، وعدتها مئة وثمانية أبيات[86]، مطلعها:

بَسَطَتْ رَابِعَةُ الحَبْلَ لَنَا   فَوَصَلْنا الحَبْلَ مِنْهَا مَا اتَّسَعْ[87]

وأقصر مقطعة فيها تقع في بيتين، وهي للمرقش الأكبر، ويقول فيها:

أَبَأَتُ بِثَعْلَبَةَ بنِ الخُشَا   م، عَمْرو بنِ عَوفٍ فَزَالَ الوَهَلْ

دَماً بِدَمٍ، وَتُعَفَّى الكُلُومُ   ولا ينفعُ الأَوْلِينَ المَهَلْ

26 - المُقَلَّدَاتُ[88]: هي القصائد الحولية.

27 - المُلْحَمَاتُ[89]: سبع قصائد، الأولى للفرزدق وأبياتها سعة ومئة بيت، أولها:

عَزَفْتَ بِأَعْشَاشٍ وَمَا كِدْتَ تعزِفُ   وَأَنْكَرْتَ مِنْ حَدْرَاءَ مَا كُنْتَ تَعْرِفُ[90]

والثانية لجرير، وعدتها خمسون بيتاً، مطلعها:

حَيِّ الغَدَاةَ بِرَامَةَ الأَطْلالا   رَسْماً تَقَادَمَ عَهْدُهُ فَأَحَالا[91]

والثالثة لأخطل، وعدتها ثلاثة وخمسون بيتاً، أولها:

تَغَيَّرَ الرَّسْمُ مِنْ سَلْمَى بِإِقْفَارِ   وَأَقْفَرَتْ مِنْ سُلَيْمَى دِمْنَةُ الدَّارِ[92]

ورابعها قصيدة عبيد الراعي بن الحُصَين التي بلغت ستة وثمانين بيتاً، أولها:

مَا بَالُ دَفِّكَ بِالفِرَاشِ مَذِيلاً أَقَذًى بِعَيْنِكَ أَمْ أَرَدْتَ رَحِيلاً[93]

وخامسها قصيدة ذي الرمة، واسمه غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود بن حارثة، وقد بلغت قصيدته ستة وعشرين ومئة بيت، مطلعها:

مَا بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا المَاءُ يَنْسَكِبُ كَأَنَّهُ مِنْ كُلىً مَفْرِيَّةٍ سَرَبُ[94]

وسادسها قصيدة الكميت بن زيد بن الأخنس، وعدتها ثمانية وثمانين بيتاً، أولها:

ألاأرى الأيام يقضي عجيبها بطول، ولا الأحداث تفنى خطوبها[95]

وسابعها قصيدة الطرمَّاح بن حكيم الطائي البالغة ثلاثة وأربعين بيتاً، مطلعها:

قَلَّ فِي شَطِّ نَهْرَوَانَ اغْتِمَاضِي وَدَعَانِي هَوَى العُيُونِ المِرَاضِ[96]

28 - المُنْتَقَيَاتُ[97]: من أنقاه وتنقاه، أي اختاره، وهي سبع قصائد أولها قصيدة المسيَّب بن عَلَس، ومطلعها:

بَكَرَتْ لِتُحْزِنَ عاشقاً طَفْلُ وَتَبَاعَدَتْ وَتَجَذَّمَ الوَصْلُ[98]

وعدد أبياتها ستة عشر بيتاً.

وثانيها قصيدة المرقَّش الأصغر، وهو ربيعة بن سفيان، ومطلعها:

أَمِنْ رَسْمِ دَارٍ دَمْعُ عَيْنَيْكَ يَسْفَحُ غَدَا مِنْ مُقَامٍ أَهْلُهُ أَوْ تَرَوَّحُوا[99]

وعدد أبياتها تسعة عشر بيتاً.

وثالثها قصيدة المتلمس، واسمه جرير، ومطلعها:

كَمْ دُونَ مَيَّةَ مِنْ مُسْتَعْمَلٍ قَذِفٍ ... ومِنْ فَلاَةٍ بِهَا تُسْتَوْدَعُ العِيسُ[100]

وعدد أبياتها سبعة عشر بيتاً.

ورابعها قصيدة عُرْوَةَ بن الوردِ العَبْسي ومطلعها:

أقِلِّي عَليَّ اللَّوْمَ يا ابْنَةَ مُنْذِرِ ... ونامِي فإنْ لمْ تَشْتَهي النَّوْمَ فاسْهَرِي[101]

وعدد أبياتها ثلاثة وعشرون بيتاً.

وخامسها قصيدة مهلهل بن ربيعة، واسمه عديّ بن ربيعة، ومطلعها:

جارَ بَنو بَكْرٍ ولَمْ يَعْدِلُوا ... والمرءُ قدْ يَعْرُفُ قَصْدَ الطَّرِيقِ[102]

وعدد أبياتها تسعة وثلاثون بيتاً.

وسادسها قصيدة دُريد بن الصِّمَّة الجُشَمِي، ومطلعها:

أرَثَّ جَدِيدُ الحَبْلِ مِنْ أمِّ مَعْبَدِ ... بِعَاقِبَةٍ أوْ أخْلَفَتْ كُلَّ مَوْعِدِ[103]

وعدد أبياتها سبعة وثلاثون بيتاً.

وسابعها قصيدة المتنخّل الهذلي، وهو مالك بن عمير، ومطلعها:

عَرَفْتُ بِأجْدُثٍ فَنِعَافِ عِرْقٍ ... عَلاَمَاتٍ كَتَحْبِيرِ النِّمَاطِ[104]

وعدد أبياتها واحد وأربعون بيتاً.

29 - المُنَقَّحَات[105]: هي الحوليات أو القصائد التي تمكث عند ذويها حولاً كريتاً.

30 - نَوَادِرُ الأشْعَارِ[106]: هي التي بلغت درجة الجودة فكتبت لها السيرورة.

الهوامش

1) الفهرست «1985م»: 251.

2) نفسه: 230.

3) نفسه: 223.

4) نفسه: 268.

5) مثل لفظة (العين) التي أورد لها أبو العَمَيْثَل ثلاثة عشر وجهاً . انظر المأثور لأبي العميثل «بيروت، 1025م»: 8.

6) البيان والتبيين: 45/1، 145.

7) طبقات ابن سلام: 648/2، 770.

8) نفسه: 132/1.

9) البيان والتبيين: 57/1، 53/4.

11،10) الشعر والشعراء: 91/1.

12) طبقات ابن سلام: 135/1، 187.

13) البيان والتبيين: 255.

14) نفسه: 288/1.

15) طبقات ابن سلام: 655/1.

16) البيان والتبيين: 13/1 204/2، 14، 92/3 والموشح: 391.

17) البيان والتبيين: 383/1.

18) طبقات ابن سلام: (وكان الفرزدق أكثرهم بيتاً مقلداً). طبقاته: 360/1.

19) نفسه: 361/1-361 وانظر الموشح: 186 - «البيوت المقلدة».

20) البيان والتبيين: 156/1.

21) قواعد الشعر لثعلب: 76.

22) نفسه: 80.

23) نفسه: 88.

24) نفسه: 70.

25) اليأس: القنوط وقطع الأمل. المطعمة: المأكلة. الذباح: الوجع في الحلق كأنه يذبح، والمراد هو عدم التأسف أو التحسر على ما فات؛ لإكساب النفس الهدوء والرضى، وبالتلهف على ما انقضى تنغص النفس مثلما أن بعض الأكل قد يحدث ألماً في الحلق، ولهذا ينبغي الرضى بما هو كائن أو بما ليس منه بد.

26) قواعد الشع: 85. والمراد أن هذا النوع من الأبيات يخلو من تلاحم الأجزاء، فلكل جزء استقلال أي إنه قائم بذاته، ولكن نهايات الأجزاء متعاونة ومتعادلة بحيث تكسب البيت بأسره سبكاً واضحاً رغم كثرة تراكيبه.

27) البيان والتبيين: 5/3.

28) نفسه: 9/2.

29) العمدة «ط، 1988م» : 869/2.

30) طبقات ابن سلام: 379/2.

31) البيان والتبيين: 9/2.

32) جمعها حماد الراوية في ما ذكره أبو جعفر النحاس. وفيات الأعيان «ط، الحلبي»: 120/5، معجم الأدباء «ط ، دار المأمون»:- 226/0. جمهرة أشعار العرب، «1991م»: 130/1 وانظر الشعر والشعراء: **117/1** «طرفة» (وهو أجودهم طويلة)، وطبقات ابن سلام: 65/1 والموشح: 183.

33) إعجاز القرآن للبقلاني ط السلفية/ 1349هـ: 135.

34) جمهرة أشعار العرب: 130/1 والعمدة «ط، 1988م»: 205/1 والمزهر للسيوطي «القاهرة، طبعة صبيح»: 297/2 والسمط: الخيط مادام فيه الخرز. والسمط: خيط النظم لأنه يعلق ، وقيل : قلادة أطول من المخنقة ، وسمط الشيء علقته. «لسان العرب»، مادة: سمط.

35) البيان والتبيي: 185/2، وانظر العمدة «ط ، 1988م»: 373/1.

36) البيان والتبيين: 9/2، 313/3.

37) صاحب التسمية هو حماد عجرد. نزهة الألباء في طبقات الأدباء «ط 1294» ص 44.

38) العمدة: 127/1.

40،39) العمدة «ط، 1988م»: 127/1.

41) طبقات ابن سلام: 145/1.

42) نفسه، هامش (4).

43) عده في الطبقة الخامسة من فحول الجاهلية.

44) عرضت: أتيت العروض، وهي مكة والمدينة وما حولها، أو أعراض المدينة وقراها، ثم استعملت بمعنى مررت بهم ونزلت.

45) الزنود، جمع زند: ما تستقدح به النار.

46) شمطة: مكان من مواقع حرب الفجار.

47) العارض: السحاب يعترض في أفق السماء حتى يسده. البرد: ذو البرد الشديد.

48) الكماة، جمع كمي: الشجاع الذي لا يحيد عن قرنه ولا يهاب. النمر، جمع نمر: ضرب من السباع، أصغر من الأسد، وهو منقط الجلد.

49) فلوا: كسروا فانقلبوا منهزمين متفرقين. الذياد: الدفع والرد.

50) جمهرة أشعار العرب: 5/2، 7.

51) نفسه: 9/2 - 32.

52) نفسه: 33/2-39.

53) نفسه: 413/2-49.

54) نفس: 51/2-57.

55) نفسه: 59/2-64.

56) نفسه: 65/2-69.

57) نفسه: 71/2-79.

58) البيان والتبيي : 9/2.

59) جمهرة أشعار العرب «ط، 1991م»: 7/2، 133، 135. والعمدة «ط، 1907م»: 61/1، و«ط، 1988م»: 206/1 وبذلك كانت المعلقات تسمى؛ لأنها كتبت في ثياب كتان (القباطي) نسبة للقبط ، بماء الذهب وعلقت على الكعبة.

60) نفسه: 138/2-41 نبسا: امتنع والتوى.

61) نفسه: 143/2 - 147 شطت: شحطت، أي بعدت. تيمت قلبي: ذللته.

62) نفسه: 150/2 - 153 حدب عليه: إذا عطف. أنف: إذا غضب

63) نفسه: 155/2 - 162 اطراد: تتابع. المذاهب، جمع مذهب: جلود كانت تجعل فيها خطوط مذهبة بعضها في أثر بعض فكأنها متتابعة. عمرة: هي بنت رواحة أخت عبدالله بن رواحة، وهي أم النعمان بن بشير الأنصاري. وحْشاً. قفراً. غير موقف راكب: يعني نفسه، أي إلا أني الراكب وقفت بهذا الرسم - الذي يلوح كما يلوح المذهب - متذكراً لأهله ومتعجباً من خرابه وخلائه من سكانه الذين شاهدتهم وعاشرتهم.

64) نفسه: 163/2 - 167 الآونة: الأحيان، وأحدها: أوان.

65) نفسه: 169/2 - 173 الخنا: الفحش

66) نفسه: 175/2 - 178 المعمم: كثير الأعمام والعشيرة. السرف: الإسراف.

67) نفسه: 255/2، 257.

68) نفسه: 259/2 - 272 تهجراً: سيراً في الهاجرة، وهي نصف النهار عند زوال الشمس إلى العصر. ذرا: أتركا.

69) جمهرة رسائل العرب: 273/2 - 282 بانت: فارقت. مكبول: محتبس عندها.

70) نفسه: 284/2 - 294 التحية دعاء سلام. فاسلم: سلمك الله. الطلل: ما شخص من الديار نحو النوى والمعلف والأثافي، والجمع أطلال وطول.

71) نفسه: 295/2 - 300 نأتك بعدت عنك، هجرتك.

72) نفسه: 301/2 - 310 قو، غالز، النواشز: المرتفعات.

73) نفسه: 311/2 - 319.

74) نفسه: 321/2 - 329.

75) العقد الفريد «القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، 1321هـ»: 98/3.

76) شرح المعلقات السبع للزوزني «الجزائر، دار الآفاق، بدون تاريخ»: 7.

77) نفسه 153/1 السقط: ما يتطاير من النار، اللوى: رمل يعوج ويتلوى. الدخول وحوم : موضعان. يقول: قفا وساعداني وأعيناني، على البكاء عند تذكري حبيباً فارقته ومنزلاً خرجت منه ، وذلك المنزل أو ذلك الحبيب أو ذلك البكاء بمنقطع الرمل المعوج بين هذين الموضعين. المصدر السابق: هامش: ص 9، 10.

78) الزوزني: شرح المعلقات السبع: 55 - 67 أم أوفى: اسم امرأة ويقال إنها زوجته. ويعني أمن منازل الحبيبة المكناة بأم أوفى دمنة لا تجيب. الدمنة : ما تبقى أو ما اسود من آثار الديار أو الدار بالبعر والرماد وغيرهما. حومانة الدارج فالمتثلم: موضعان.

« يقول » من منازل الحبيبة المكناة بأم أوفى دمنة لا تجيب فسؤالها بهذين الموضعين. وقد دل بهذا على أن عهده بالدمنة قد بعد فلم يعرفها معرفة قطع.

79) شرح الزوزني: 35 - 53 جمهرة... 307/2 - 335 خولة اسم امرأة كليبة. أطلال: ما شخص من رسوم الدار. البرقة: مكان اختلط ترابه بحجارة أو حصى. ثهمد: أكمة في بلاد خثعم. تلوح . تلمع. الوشم. النقش على ظاهر اليد وغيره. « يقول »: لهذه المرأة أطلال ديار بالموضع الذي يخالط أرضه حجارة وحصى من ثهمد، فتظهر تلك الآثار التي درست كبقايا الوشم في ظهر الك.

80) شرح الزوزني: 103 - 115 المتردم: موضع يسترقع ويستصلح لما اعتراه من الوهن. يقول: هل تركت الشعراء موضعاً مسترقعاً إلا وقد رقعوه وأصلحوه؟ وهذا استفهام إنكاري، أي لم يترك الشعراء شيئاً يصاغ فيه شعر إلا وقد صاغوه فيه وتحرير المعنى: لم يترك الأول للآخر شيئاً، أي سبقني من الشعراء قوم لم يتركوا شيئاً إلا رجعوا نغماتهم بإنشاء الشعر وإنشاده في وصفه ورصفه، ثم أضرب عن هذا الكلام وأخذ في فن آخر، فقال مخاطباً نفسه: هل عرفت دار عشيقتك بعد شكك فيها، و« أم » ههنا معناها « بل » عرفت، وقد تكون « أم » بمعنى « بل » وهمزة الاستفهام. ويجوز أن تكون بمعنى (قد).

81) شرح الزوزني: 89 - 101 جمهرة... 279/2 -301 ألا: للتنبيه. هبي: قومي من نومك. الصحن: القدح العظيم. الصبح: سقي الصبوح ، وهو شراب الغداة. الأندرينا : موضع أو قرى بالشام. « يقول »: ألا استيقظي من نومك أيتها الساقية واسقيني الصبوح بقدحك ولا تدخري خمر هذه القرى لغيرنا وتسقينا سواها.

82) شرح الزوزني: 68 - 87 جمهرة... 253/2 - 274 عفت: درست. محل الديار: ما حل فيه لأيام معدودة. المقام: ما طالت الإقامة به. منى: موضع بحمى ضربة غير منى الحرم. تأبد: توحش. الغول والرجام : جبلان معروفان. « يقول »: عفت ديار الأحباب وانمحت منازلهم، ما كان منها للحلول دون الإقامة وما كان منها للإقامة، وهذه الديار كانت بالموضع المسمى بمنى قد توحشت الديار الغولية والديار الرجامية منها لارتحال قطانها واحتمال سكانها ، والكناية في غولها ، رجامها راجعة إلى الديار. قوله: تأبد غولها: أي ديار غولها وديار رجامها فحذف المضاف.

83) شرح الزوزن : 117 - 127 الإيذان: الإعلام. البين: الفراق. الثواء والثوي: الإقامة. « يقول »: اعلمتنا أسماء بمفارقتها إيانا أي بعزمها على مفارقتنا ، ثم قال: رب مقيم يمل إقامته ولم تكن أسماء منهم. يريد أنها وإن طالت إقامتها لم أمللها ، والتقدير رب ثاو يمل من ثوائه.

84) جمهرة... 207/1 عوجوا. قفوا. النؤي: شبه قناة أو خندق ضحل بكون حول الخباء ليمنع تسرب المطر إلى الداخل.

85) نفسه: 225/1 يقول: ما بكاء شيخ كبير مثلي وسؤالي من لا يجيبني.

86) نفسه: 33/2 - 39 وهذا المطلع لم يذكر. ديوانه: 10. التبريزي: 324.

87) ذكر الجاحظ منها ثلاثة أبيات في البيان والتبيين: 166/1 - 167 وذكر ابن قتيبة منها أربعة عشر بيتاً في الشعر والشعراء. 334/1 - 335 وذكر ابن رشيق الشطر الأول من المطلع في باب المقلين من الشعراء والمغلبين. العمدة (1988م): 220/1.

88) ذكره ابن سلام في طبقاته: 153/1، وعقب بقوله: (وله شعر كثير، ولكن برزت هذه على شعره)، أي على شعر سويد.

89) البيان والتبيين: 9/2.

90) جمهرة... 331/2، 333.

91) نفسه: 335/1 - 351 عزفت: تركت. أعشاش: موضع. حدراء: امرأة الفرزدق.

92) نفسه: 353/2 - 360: موضع، هو الآن فلاة، بعد أن كان بساتين.

93) نفسه: 361/2 - 369.

94) جمهرة أشار العرب «ط، 1991م»: 371/3 - 385.

95) المذيل: المريض الذي لا يتقار وهو ضعيف. «اللسان - مذل». الدف: الجنب.

96) جمهرة... 388/2 - 414 الماء ينسكب: الدمع الغزير المتصل القطر. فقال: كأنه من كلى مفرية، شبه كثرة دمعه بماء يقطر من الكلية، وهي جليدة قد خرزت مع الأديم تحت عروة المزادة، فإذا كانت تحمل على العاتق كثر خروج الماء من الضغط على القربة، فالدمع مثله يخرج خروجاً سريعاً. المفرية: المزادة أو المخروجة والمقطوعة لإصلاحها. السرب: الماء الذي يخرج من عيون الخرز. والسرب: المصدر. يقال: سَرِّبْ قِرْبَتَكَ: املأها ماء. ويفعل ذلك بالقربة الجديدة لتبتل سيورها فتشتد عيون الخرز، فما سال من الماء إلى أن تشتد فهو سرب.

97) جمهرة... 416/2 - 427.

98) نفسه: 429/2 - 437 نهروان: نهر في العراق معروف. المراض: السواكن الطرف، يريد النساء.

99) جمهرة... 2/81/2، 83.

101) الطِّفْلُ: الرخص الناعم. تجذم: انقطع، وقيل: وتَخَرَّمَ الوَصْلُ. جمهرة... -88. 85/2

102) نفسه: 89/2 - 93 المقام: الإقامة: تروحوا: ساروا في الرواح، وهو من لدن زوال الشمس إلى الليل. الرسم: الأثر بلا شخ .

103) نفسه: 102/2- 106 مية: اسم امرأة. المستعمل: الطريق المدروس. قذف: بعيد . ألعيس : الإبل .

104) نفسه: 102/2 - 106 ابنة منذر: امرأته، وهي سلمى.

105) نفسه: 107/2 - 113 إشارة إلى حرب البسوس بين بكر وتغلب.

106) نفسه: 115/2 - 122. أرث: أخلق. أم معبد: زوجة الشاعر وقد طلقها لأنها عاتبته على جزعه الشديد على أخيه وسبته وصغرت من شأن أخيه.

107) نفسه: 123 - 131 أجدث ونعاف عرق: مواضع. التحبير: النقش. النماط: ثياب منقوشة بالعهن.

108) البيان والتبيين: 9/2.

109) نفسه: 302/2.

المصادر

1) الباقلاني: (403هـ/1011م)، أبو بكر محمد بن المطلب -.

- **إعجاز القرآن**. تحـ : السيد أحمد صقر. (مصر، دار المعارف، 1963م).

2) تغلب: (91هـ/903م)، أبو العباس أحمد بن يحيى -.

- **قواعد الشعر**. تحـ: د. رمضان عبدالتواب. (القاهرة، 1966م).

3) الجاحظ : (255هـ/968م)، أبو عثمان عمروبن بحر -.

- **البيان والتبيين**. تحـ وشرح: عبدالسلام هارون. (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 4 د.ت).

4) ابن رشيق : (390هـ/997م - 456هـ/1063م)، أبو علي الحسن القيرواني -.

- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**. تحـ محمد قرقزان. (بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1408هـ/1988م).

5) الزوزني: (ت 486هـ/1093م)، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين -.

- شرح المعلقات السبع. (الجزائر، دار الآفاق، د.ت).

6) ابن سع: (232هـ/847م)، أبو عبدالله محمد الجمحي.

- **طبقات فحول الشعراء.** قرأه وشرحه: أبو فهر محمود شاكر. (مصر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، د.ت).

7) السيوطي: (ت 911هـ/1605م)، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر -.

- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: شرحه وضبطه علي محمد البجاوي ومحمد أحمد جاد ومحمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1378هـ/1958م).

8) ابن عبدربه: (328هـ/939م)، أبو عامر شهاب الدين أحمد -.

- **العقد الفريد.** تحـ: محمد سعيد العريان. «دار الفكر، د.ت».

9) القرشي: (عاش في النصف الثاني من القرن الثالث، وشهد طرفاً من القرن الرابع)، أبو زيد محمد بن أبي طالب.

- **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام.** حققه محمد علي البجاوي، القاهرة 1976.. حققه وعلق وقدم له ودرس قصائده: محمد علي الهاشمي (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1970م). وقام بتحقيقه شرحاً وتقييماً وتبويباً: الأستاذ خليل شرف الدين (بيروت، دار مكتبة الحياة ، ط 2، 1991م).

10) المرزباني: (304هـ/993م)، أب عبيدالله محمد بن عمران بن موسى.

- **الموشح.** تحـ: علي محمد البجاوي (دار نهضة مصر، 1965م).

11) ابن منظور: (ت 703هـ/1311م)، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المصري.

- **لسان العرب** (بيروت ، دار صادر، ط 3، 1414هـ/1994م).

